

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LETICIA FERNANDES

NOSSOS GUERREIROS CONTINUARÃO: ETNOGRAFIA SOBRE OS NHANDEWA DE
YWY PORÃ (ABATIÁ-PR)

CURITIBA

2018

LETICIA FERNANDES

NOSSOS GUERREIROS CONTINUARÃO: ETNOGRAFIA SOBRE OS NHANDEWA DE
YWY PORÃ (ABATIÁ-PR)

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Edilene Coffaci de Lima

CURITIBA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR – BIBLIOTECA DE
CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Fernandes, Leticia

Nossos guerreiros continuarão : etnografia sobre os Nhandewa de Ywy
Porã (Abatiá - PR). / Leticia Fernandes. – Curitiba, 2018.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas
da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Prof^a. Dr^a. Edilene Coffaci de Lima

1. Índios da América do Sul. 2. Guarani Nhandewa. 3. Etnografia
indígena. 4. Índios – Chefias. 5. Índios – Liderança política. I. Título.

CDD – 980.41


TERMO DE APROVAÇÃO


Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **LETICIA FERNANDES**, intitulada: **NOSSOS GUERREIROS CONTINUARÃO: ETNOGRAFIA SOBRE OS NHADEWA DE YWY PORÁ (ABATIÁ-PR)**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa.

A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Curitiba, 03 de Outubro de 2018.


EDILENE COFFACI DE LIMA(UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)


LEVI MARQUES PEREIRA(UFGD)
(Avaliador Externo)


RICARDO CID FERNANDES(UFPR)
(Avaliador Interno)

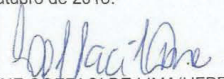
ATA Nº 156

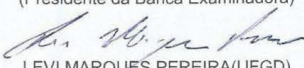
**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM ANTROPOLOGIA.**

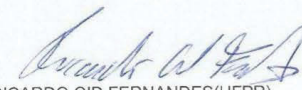
No dia três de outubro de dois mil e dezoito às 14:30 horas, na sala 410, Rua General Carneiro, 460 do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da Mestranda **LETICIA FERNANDES** para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: **NOSSOS GUERREIROS CONTINUARÃO: ETNOGRAFIA SOBRE OS NHADEWA DE YWY PORÃ (ABATIA-PR)**. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ANTROPOLOGIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: EDILENE COFFACI DE LIMA(UFPR), RICARDO CID FERNANDES(UFPR), LEVI MARQUES PEREIRA(UFGD). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela aprovação da aluna. A Mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, **EDILENE COFFACI DE LIMA**, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: Os avaliadores destacam a relevância e qualidade da pesquisa apresentada, que contribui grandemente com estudos de etnografia no Brasil.

Curitiba, 03 de Outubro de 2018.


EDILENE COFFACI DE LIMA(UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)


LEVI MARQUES PEREIRA(UFGD)
(Avaliador Externo)


RICARDO CID FERNANDES(UFPR)
(Avaliador Interno)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que colaboraram direta ou indiretamente na realização desta dissertação. Em especial aos meus pais Elena Passoni e Joseni Fernandes e meus irmãos André e Emerson, as sobrinhas Isadora e Clara. A minha avó Jeni Carvalho Passoni que durante essa pesquisa fez sua passagem.

Ao Aluizio A. Carsten pelo companheirismo, diálogos, compreensão e contribuição durante todas as fases desta pesquisa e por trilharmos juntos tantos caminhos. E desta união, agora geramos uma nova vida, que tem nos acompanhado em meio a tantas lutas e desafios. Ao nosso filho, muita saúde e luz. Ao José Aluizio e Maria Helena pelo apoio.

A Cecília e ao César pelo acolhimento e pela amizade. A Cláudia Parellada pelo apoio e por dividir conhecimentos. Aos colegas de mestrado: Bianca H., Linda, Rafael, Gustavo, Maria, Priscila, Camila, Bianca Blanco, Diego, Alex, João Pedro, Débora, por compartilharmos dúvidas, angústias e conhecimentos.

Ao Paulo Góes pela interlocução durante o desenvolvimento desta pesquisa e pelas sugestões. Aos amigos Rodrigo Graça, Gabi, Pedro, Bia, Raul, Mabily, Yasmin, Iara e Luna.

Agradeço aos docentes do Programa de Pós Graduação em Antropologia (UFPR) por proporcionar minha incursão pelos caminhos da Antropologia e ao secretário Paulo Marins pela gentileza e pelos inúmeros auxílios.

A Edilene Coffaci de Lima pela orientação, pela confiança e por acreditar na viabilidade desta pesquisa. Ao professor Ricardo Cid Fernandes pelas valiosas contribuições e sugestões. E ao professor Levi Marques Pereira por gentilmente aceitar compor a banca de defesa e suas contribuições para a finalização deste trabalho.

Aos amigos da TI Ywy Porã que me receberam em suas casas e por gentilmente responder as minhas indagações. Ao cacique José Cláudio, ao vice Willer, as lideranças: Nelson Camargo, Uanderson Camargo, Júlio Camargo, Débora Brito, Tayane Sampaio, ao ex-cacique Mário Raulino Sampaio, Marciano Rodrigues. A Elizabete Jacinto, Maria Guarany, Juraci de Brito, Eliane Norato, Cauana Martins, Miguel, Seu Nelson, Juliana, Silvana, Zenilda, Tonho, Nego, Du, Lucas, Patrícia, Kapen, Ailton, Andreia, Érick, Nirielly, Hagu, Raquel, Maria Cristina, Rafaela, Yuri, Angélica, Irineu, Roni, Roseli, Isabely, Wellison, Aninha, Cleyson, Igor, Franciele, João Vítor, Kelly, Graziele, Maitê, Claudinei, Voty, Marcos, Marli, Guilherme, Lalo, Preto, Evanilda, Adriana, Talia, Tata, Pâmela, Andressa, Thais, Joana... entre outros por compartilharem experiências e afetos. Em especial a Dona Teresa Alves (que recentemente fez sua passagem) por compartilhar suas experiências e conhecimentos, fundamentais para esta pesquisa.

Aos amigos de TI Laranjinha, ao cacique Everton, ao vice Valdecir, ao seu Mário, Elis, Amauê, Dona Rosa, Seu Dito, Nilson Norato, Nilmar, Cauane, Célia, Fabiana, Dona Lurdes, Dercílio, Nilceia, Simone, e tantos outros pela amizade.

Aos amigos da TI Pinhalzinho, em especial ao cacique Sebastião Alves, ao Reginaldo Alves, a Dona Vicentina Alves, Jefferson Domingues pelas valiosas contribuições durante esta

pesquisa. A Denise Alves, José da Silva, Serginho, Suzana dentre tantos outros pela amizade. Ao Israel, Américo Rodrigues e Aparecido pelas contribuições.

Agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão de bolsa, que foi fundamental para a permanência e a finalização da pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa se constitui numa etnografia junto aos Guarani Nhandewa da TI Ywy Porã/Posto Velho (localizada no município de Abatiá-PR). Desde 2005, o grupo vive numa diminuta área, fruto da retomada de parte de um território tradicional. Durante os treze anos que vivem no local, as prioridades do grupo têm sido a demarcação da terra, o *resgate cultural*, a formação política de seus jovens e a ampliação do parentesco. Para abordar estes aspectos foram priorizadas as ações desenvolvidas pelas chefias políticas do grupo (cacique, vice e lideranças). Tomando estas categorias como base, são analisados aspectos referentes a organização política da TI e a inserção dos jovens nesse âmbito, bem como as relações junto à instâncias jurídicas e administrativas do Estado e suas implicações internas. São também analisadas as articulações interaldeãs realizadas num contexto mais amplo, junto às outras duas TIs também localizadas na Bacia do Rio das Cinzas e com os Kaingang da bacia do Tibagi, o que inclui a ampliação das redes de parentesco e alianças políticas através de casamentos interétnicos e mobilizações regionais.

PALAVRAS- CHAVES: Guarani-Nhandewa, chefias políticas, guerreiros, lideranças, articulação interaldeã.

ABSTRACT

This research constitutes an ethnography with the Guarani Nhandewa of TI Ywy Porã / Posto Velho (located in the municipality of Abatiá-PR). Since 2005, the group lives in a tiny area, the result of the resumption of part of a traditional territory. During the thirteen years that they have lived there, the group's priorities have been the demarcation of the land, the cultural rescue, and the political formation of its young people and the expansion of kinship. To address these aspects, the actions developed by the political leaders of the group (chief, vice and leaders) were prioritized. Taking these categories as a base, are analyzed aspects regarding the political organization of IT and the insertion of young people in this field, as well as relations with the legal and administrative authorities of the State and their internal implications. Are also analyzed, interaldean joints performed in a broader context together with the other two TIs also located in the Rio das Cinzas Basin and with the Kaingang of the Tibagi basin, which includes the extension of kinship networks and political alliances through interethnic marriages and regional mobilizations.

KEY-WORDS: Guarani-Nhandewa, political leaders, warriors, leaders, interaldeã articulation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 – Localização das TIs Nhandewa na Bacia do Rio das Cinzas.

Figura 02 - Desenhos dos alunos da Escola Estadual Indígena *Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé* – Ywy Porã acerca do antigo Posto Velho (2015).

Figura 03 - Desenhos dos alunos da Escola Estadual Indígena *Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé* – Ywy Porã acerca da TI atual (2015).

Figura 04 - A área a ser demarcada TI Ywy Porã.

Figura 05 - Mapa produzido por Nimuendajú ([1914], 1987) referente aos Territórios de migração dos Guarani sul brasileiros.

Figura 06 -Croqui de Ywy Porã.

Figura 07 - Apresentação do grupo cultural Kaingang *Vãnh Tãn* da TI Barão de Antonina, durante as festividades em comemoração ao dia do índio em Ywy Porã, maio de 2018.

Figura 08 - Visita as festividades da TI Karugwá e participação do time de Ywy Porã no torneio de futebol feminino.

Figura 09 - Baile do dia do índio em Ywy Porã com a banda de música gaúcha Dê-Lhe Gaita (abril de 2016).

Figura 10 - Visita ao rio das Cinzas (Tomazina-PR) abril de 2018.

Figura 11 - *Oy Guatsu* (2006 e 2014).

Figura 12 - Carta distribuída a população de Santa Amélia, contrários a Portaria Declaratória (2007) que reconhece as terras reivindicadas aos Nhandewa de Ywy Porã.

Figura 13 - Placa colocada nas proximidades de Ywy Porã por um proprietário de frente ao seu sítio - localizado no interior da área a ser demarcada.

Figura 14 - Semifinal da 1ª Taça Auinã de futebol – CFAA/Laranjinha

Figura 15 – Habitações em Ywy Porã no início da retomada (2006).

Figura 16 - *Txondaro* Nhandewa - ATL 2017.

Figura 17 - Participação dos Nhandewa de Ywy Porã, Pinhalzinho e Laranjinha no ATL 2017 e seus guerreiros.

Figura 18 - Guerreiros Nhandewa reunidos mediante ameaça de despejo pelas forças policiais aos acampados no ATL 2017.

Figura 19 - Relações de forças: Guerreiros Nhandewa com borduna e policiais a postos para uma possível invasão e dispersão dos indígenas no acampamento ATL/ Brasília (2017).

Figura 20 - Terras Indígenas que os Guarani-Nhandewa de Ywy Porã se relacionam por parentesco.

Figura 21 - Perícia antropológica em Ywy Porã (2014).

Figura 22 - Protesto realizado em 18/01/2018 por indígenas integrantes do PBA-CI/UHE Mauá de frente ao escritório do Consórcio Energético Cruzeiro do Sul em Londrina.

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 - Violências sob os Nhandewa de Pinhalzinho.

Quadro 02 - Violências sob os Nhandewa da TI Laranjinha.

Quadro 03 - Violências sob os Nhandewa de Ywy Porã/Posto Velho.

Quadro 04 - Síntese histórica das lutas empreendidas pelos Nhandewa da bacia do rio das Cinzas entre os séculos XIX, XX e XXI.

Quadro 05 - Presidentes do Conselho Estadual Indígena - norte do Paraná.

LISTA DE SIGLAS

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ARPIN-SUL – Articulação Regional dos Povos Indígenas - Sul
ASSINDI – Associação Indigenista/Maringá
ATL – Acampamento Terra Livre
CCB - Congregação Cristã no Brasil
CECS – Consórcio Energético Cruzeiro do Sul
CNPJ - Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
CFAA – Centro de Formação de Atletas Auinã
CIMI – Conselho Missionário Indigenista
CONAB – Companhia Nacional de Abastecimento
CONDISI - Conselho Distrital de Saúde Indígena
CODEINP – Conselho de Educação Indígena do Norte do Paraná
COPEL – Companhia Paranaense de Energia Elétrica
CTNP – Companhia de Terras Norte do Paraná
CMNP – Companhia Melhoramentos Norte do Paraná
COBRIMCO – Companhia Brasileira de Imigração e Colonização
CRAS – Centro de Referência de Assistência Social
CUIA – Comissão Universidade para Índios
CVU – Comissão de Vestibular Unificado
DR – Delegacia Regional
DOU - Diário Oficial da União
EAD – Educação à Distância
EJA - Educação de Jovens e Adultos
FAINP – Fórum dos Acadêmicos Indígenas do Norte do Paraná
FUNAI - Fundação nacional do Índio
FUNAMA - Fundação nacional do Meio Ambiente
FUNASA - Fundação Nacional de Saúde
GT – Grupo de Trabalho
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IES – Instituição de Ensino Superior
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS – Instituto Nacional de Seguridade Social

IR7 – Sétima Inspetoria Regional
ITC – Instituto de Terras e Cartografia
MPF - Ministério Público Federal
MS – Mato Grosso do Sul
NRE – Núcleo Regional de Educação
OIT – Organização Internacional do Trabalho
ONG - Organização Não Governamental
PBA-CI - Plano Básico Ambiental – Componente Indígena
PEC - Projeto de Emenda Constitucional
PF – Polícia Federal
PR - Paraná
PRM – Procuradoria da República do Município
PSS – Processo Seletivo Simplificado
RANI - Registro Administrativo de Nascimento Indígena
SEED-PR - Secretaria Estadual de Educação –Paraná
SENAR – Serviço Nacional de Aprendizagem Rural
SESAI - Serviço Especial de Saúde Indígena
SJ – São Jerônimo
SPI - Serviço de Proteção ao Índio
STJ - Supremo Tribunal de Justiça
TI - Terra Indígena
UEL - Universidade Estadual de Londrina
UEM - Universidade Estadual de Maringá
UHE - Usina Hidrelétrica

NOTA SOBRE A GRAFIA

A grafia utilizada neste trabalho segue o padrão linguístico proposto por Consuelo de Paiva Godinho Costa em *Nhandewa Aywu* (2003), dissertação realizada junto ao Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP. A autora se dedica ao estudo da fonologia da língua Nhandewa Guarani falada por comunidades indígenas localizadas no Estado de São Paulo e norte do Paraná, os quais mantêm o padrão de escrita aqui empregados. No caso de citações de trabalhos que utilizam outra grafia, será mantida a original. Em ambos os casos, as palavras em Guarani aparecerão em *itálico*.

Para preservação da identidade dos entrevistados, os nomes próprios foram suprimidos, sendo identificados apenas pelas iniciais.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO. | 18 |
| CAMPO E METODOLOGIA. | 24 |
| ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS. | 27 |
| CAPÍTULO 1 OS NHANDÉWA NA BACIA DO RIO DAS CINZAS | 29 |
| 1.1 CONTEXTO HISTÓRICO REGIONAL | 29 |
| 1.2 OS NHANDÉWA NO POSTO DE ATRAÇÃO DO SPI - LARANJINHA | 41 |
| 1.3 DESAFIOS E LUTAS DOS GUARANI NHANDÉWA NA BACIA DO RIO DAS CINZAS – DADOS HISTÓRICOS E ETNOGRÁFICOS DE FINAIS DO SÉC. XIX AO XXI | 48 |
| CAPÍTULO 2 A CRIAÇÃO DA TERRA INDÍGENA YWY PORÃ/POSTO VELHO | 60 |
| 2.1 A RETOMADA DE PARTE DAS TERRAS DO ANTIGO POSTO DO SPI | 60 |
| 2.2 LOCALIZAÇÃO E CARACTERÍSTICAS GERAIS DE YWY PORÃ | 76 |
| 2.3 EXPERIÊNCIAS URBANAS E ESCOLARIDADE | 82 |
| 2.4 FESTIVIDADES | 84 |
| 2.5 ASPECTOS CULTURAIS E RELIGIOSOS | 89 |
| 2.6 REVITALIZAÇÃO DA LÍNGUA INDÍGENA | 95 |
| 2.7 RELAÇÕES COM A POPULAÇÃO LOCAL | 100 |
| 2.8 DESAFIOS INSTITUCIONAIS – TERRA EM LITÍGIO | 105 |
| CAPÍTULO 3 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DE YWY PORÃ – GUERREIROS E LIDERANÇAS | 114 |
| 3.1 DISCUSSÃO SOBRE O PODER E A POLÍTICA NA ANTROPOLOGIA | 114 |
| 3.2 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA EM YWY PORÃ | 116 |
| 3.3. LIDERANÇAS | 132 |
| 3.4 FORMAS DE AÇÃO POLÍTICA E POLITICAGENS | 139 |
| 3.5 GUERREIROS E LIDERANÇAS – UM PROCESSO DE FORMAÇÃO | 144 |
| 3.6 GUERREIROS EM YWY PORÃ | 147 |
| 3.7 PREPARAÇÃO DO GUERREIRO | 151 |
| 3.8 PREPARAÇÃO DAS LIDERANÇAS | 161 |

| | |
|---|------------|
| CAPÍTULO 4 PARENTESCO ESPARRAMADO E MOBILIZAÇÕES INTERALDEÃS | 174 |
| 4.1.PARENTESCO ESPARRAMADO | 174 |
| 4. 2 ARTICULAÇÕES INTERALDEÃS – 1970 – 1980 | 197 |
| 4.3. MOBILIZAÇÕES NHANDEWA/KAINGANG/XETÁ NO CONTEXTO ATUAL..... | 201 |
| 4. 4 CONSELHO ESTADUAL INDÍGENA - NORTE DO PARANÁ | 208 |
| 4.5 ARTICULAÇÕES REGIONAIS NAS RELAÇÕES COM INSTÂNCIAS DO ESTADO E INTER/INTRAALDEÃS | 218 |
| 4.6 MOBILIZAÇÕES ALDEÃS -DISCUSSÕES | 224 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 231 |
| REFERÊNCIAS | 234 |

INTRODUÇÃO

Esta etnografia se desenvolve junto aos Guarani Nhandewa da TI Ywy Porã (Posto Velho) localizada no município de Abatiá-PR, região nordeste do Paraná. Esta juntamente com a TI Laranjinha (Santa Amélia) e Pinhalzinho (Tomazina) formam uma territorialidade Guarani-Nhandewa na bacia do rio das Cinzas¹.

Ywy Porã é resultado da reocupação de parte de um território tradicional, localizado junto a margem direita do rio Laranjinha, processo ao qual denominam retomada, movimento que conforme Crespe (2012) sob a ótica dos grupos indígenas, significa retomar algo que lhes pertence e lhes foram retirados nos processos de colonização.

O avanço de frentes colonizadoras na região norte do Paraná, assim como em outras regiões do país, culminou na expulsão, retirada de indígenas dos seus territórios tradicionais para áreas de reservas criadas pelo SPI e transferências para outras localidades. No entanto, no caso dos Guarani, como discutem Pereira (2007), Crespe (2012), Mota (2015) as reservas instituídas pelo Estado, em grande parte não são reconhecidas como locais de ocupação tradicional. Neste sentido, para os autores, as retomadas em locais de antigos assentamentos entre os Guarani, são identificadas como novas modalidades territoriais instituídas pelos grupos indígenas. No caso dos Kaiowá, discute Pereira (2007).

Como a população Kaiowá não se conformou em sua totalidade à situação de reserva identifico algumas modalidades de assentamento que não estão diretamente associadas a esses espaços físicos, reconhecidos como terras indígenas. Assim, além das reservas, descrevo: a) os espaços sociais dos acampamentos mobilizados para a retomada de terras consideradas pelos Kaiowá como de ocupação tradicional; b) as populações que vivem em periferias de cidades; e c) as populações de “corredor”, caracterizadas por famílias isoladas e mesmo comunidades que nos últimos anos passaram a

¹ Nesta pesquisa, a utilização pelo recorte espacial da bacia Hidrográfica do Rio das Cinzas para identificação da localização dos Guarani-Nhandewa no Norte do Paraná, ocorre devido a questões geográficas e geopolíticas de utilização e identificação dos mesmos com o rio das Cinzas e alguns de seus afluentes (rio Laranjinha, Ribeirão Grande e Ribeirão da Onça), e da inserção de representantes das três TIs, juntamente com outros dos 27 municípios que a integram, no Comitê da Bacia do Rio das Cinzas. Este, somado aos comitês das bacias do rio Itararé e Paranapanema I e II, compõe o Comitê da Bacia Hidrográfica do Norte Pioneiro, nos quais são discutidas políticas de uso e projetos juntos aos cursos hídricos dessa região (Bacias Hidrográficas do Paraná, SEMA, 2010, p.11). Embora Barros (2010), em sua tese utilize a bacia do Paranapanema como recorte para identificação da localização dos Guarani-Nhandewa no Norte do Paraná, o mesmo não será empregado neste trabalho. A delimitação da bacia do rio das Cinzas nesta pesquisa “[...] ocorre em função de sua posição estratégica entre as confluências dos rios Itararé, Paranapanema e Tibagi” (CARSTEN, 2012, p.23), ao qual incluo também o rio Verde, localidades que conformam “[...]um complexo multicultural há milênios, fato que se intensifica com o início do processo de conquista dos territórios indígenas” (GÓES, 2010, p.03), permanecendo até os dias atuais, as interrelações entre grupos Tupi-Guarani (Guarani-Nhandewa e Tupi Guarani/Nhandewa) e Jê (Kaingang).

residir em caráter relativamente permanente nas margens de rodovias e estradas vicinais (PEREIRA, 2007, p. 03)².

No que tange aos antigos assentamentos entre o grupo, Crespe (2012) afirma que estes são denominados de *tekoha*, local onde se dão as condições para ser Guarani, o que se constitui numa categoria distinta do modelo de territorialização instituído pelo Estado. Ao realizarem movimentos de reocupações ou retomadas nos antigos territórios em que hoje estão em mãos de particulares, os Kaiowá no Mato Grosso do Sul empregam o conceito de *tekoharã* para denominar o novo território instituído nos locais de seus antigos *tekoha*. Deste modo, o conceito de *tekoharã* remete a uma noção de tempo, pois através da recuperação destas terras, o futuro haverá de ser como era no passado, portando as condições de vida ideal ao grupo (com acesso a locais de mata, água e onde estão enterrados seus antepassados e sem tanta influência dos modos de vida dos não índios). Bem como a uma noção de espaço, como algo que só é possível de ser realizado e alcançado nos territórios que já foram de seus antepassados. Ou seja, os *tekoharã* só serão possíveis por terem sido *tekoha* no passado³.

A palavra remete a noção de *tekoha*. *Tekoha* é um conceito polissêmico e tem rendido um longo debate entre pesquisadores, comportando definições diferentes, mas segundo minha perspectiva, quase sempre complementares. *Tekoha* é o nome que os Kaiowá utilizam atualmente para se referir aos antigos assentamentos. São os lugares/ambiente onde nasceram ou viveram no passado de acordo com seus modos e costumes. São os espaços, lugares (*ha*) onde se pode viver o modo de ser (*teko*) dos Kaiowá e dos Guarani. A reserva não é *tekoha*. Ela não tem as condições ambientais do *tekoha*, nem as condições sociais e políticas. O que os Kaiowá fazem com seus movimentos de reorganizar as relações sociais fragmentadas é tentar reproduzir o *tekoha* em tempos atuais.

Na palavra *tekoharã* o sufixo *rã* é um indicativo para o futuro. *Tekoharã* é o *tekoha* que precisa ser novamente, é para os Kaiowá e Guarani o *tekoha* das quais eles foram expulsos e que deve renascer a partir da demarcação das terras indígenas. *Tekoharã* é o *tekoha* que deve ser no futuro, mas só pode ser no futuro por que já existiu no passado, assim como existe no presente através da memória das pessoas mais velhas (CRESPE, 2012, p.163).

Embora os moradores de Ywy Porã não empreguem o conceito de *tekoharã* para se referir ao local vivem e aguardam demarcação, no entanto, a busca por um modo de vida semelhante aos de seus antepassados no local em que estes viveram, no futuro, se assemelha ao identificado pela autora entre os Guarani para o contexto do MS.

² Para maiores discussões acerca das formas de territorialidade Guarani, ver: MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá:** diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha, 2015.

³ Para maiores detalhes acerca desta discussão, ver: CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá:** do *tekoha* à reserva, do *tekoharã* ao *tekoha*, 2012.

Como o termo retomada é bastante empregado pelos Nhandewa na bacia do Cinzas para se referir ao processo de reocupação de parte do antigo território de seus antepassados, ele será aqui empregado como sinônimo do processo de reterritorialização efetuado pelo grupo que culminou na criação da TI Ywy Porã.

Em processo de litígio (situação jurídica declarada) os Nhandewa em Ywy Porã aguardam a demarcação de 1.238 hectares de terras situadas entre os municípios de Abatiá, Cornélio Procópio, Nova Fátima, Ribeirão do Pinhal e Santa Amélia-PR. A TI hoje conta com 7,5 hectares onde vivem 18 famílias (79 pessoas), as quais não possuem acesso ao rio, matas e espaços para cultivos familiares.

Durante os 13 anos em que estão vivendo em parte de seu antigo território, os esforços dos Nhandewa de Ywy Porã vêm se concentrando na luta pela demarcação da terra, a formação política entre os jovens, ações que visam o *resgate da cultura* e o fortalecimento do sangue e do parentesco. E nestes aspectos tem destaque as ações lideradas por suas chefias políticas. Nelas se concentram a interlocução junto a diferentes instâncias da sociedade regional e do Estado, o estabelecimento de alianças com lideranças das TIs da região e a realização de atividades de cunho pedagógico que visam a formação de *guerreiros* e lideranças, sem se desvincular de suas formas cotidianas de aprendizagem⁴.

Junto as TIs Nhandewa e Kaingang no norte do Paraná, no tocante a composição da chefia política, vemos que além de figuras com seu já conhecido protagonismo tais como cacique, vice, conselheiros, lideranças, outras tem despontado junto a estas, porém com surgimento recente, mas com relevante importância. Destacamos assim os guerreiros, categoria composta em sua maioria por jovens que estão iniciando na vida política aldeã e os articuladores políticos (este último vinculado ao movimento nacional indígena). A categoria guerreiro é aqui empregada conforme a concepção dos próprios Nhandewa e geralmente vinculada aos homens (independentemente da idade) e empregada em contextos de protestos, manifestações, lutas por direitos, retomadas de terras, ou seja, uma categoria mobilizada perante disputas com não índios.

Contudo, a ênfase nos guerreiros nesta pesquisa advém de sua imbricação com a política aldeã, sobretudo em questões referentes à relações entre indígenas e diferentes instâncias do

⁴ Manuela Carneiro da Cunha (2009) nos lembra que “os conhecimentos tradicionais não são simplesmente um corpus estabilizado de origem imemorial, e sim conjuntos duradouros de formas particulares de gerar conhecimentos” (Idem, p.365).

Estado, na constante lida com projetos e lutas por direitos. Embora seja uma figura emblemática na chefia ameríndia já abordada por diversos autores (Fernandes, 1952; Clastres, 1974; Sztutman, 2012), no contexto recente, os guerreiros ganham destacada relevância na participação em retomadas de terras, mobilizações e lutas políticas diversas, sobretudo no período pós redemocratização. Contexto ao qual, como demonstra Bicalho (2010) a política indígena alcançou uma posição mais autônoma em torno do órgão indigenista, e passou a promover dentre suas pautas, a busca pela autonomia cultural e autodeterminação, recuperação e demarcação de terras.

Também não se desvincula da política aldeã, as ações que visam o *resgate da cultura*, uma vez que conforme a concepção de suas próprias lideranças, cultura e política andam juntas, as quais não se dissociam da formação de novos guerreiros e novas lideranças políticas.

A intrínseca relação entre política e cultura vem sendo discutida por diversos autores (Turner, 1991), (Sahlins, 1997), (Carneiro da Cunha, 2009), entre outros. Carneiro da Cunha (2009) faz uma distinção entre cultura e “cultura” aspeada. A primeira remete a uma noção reflexiva de cultura, referente à lógica interna de uma dada sociedade (a cultura em si). A “cultura” (cultura para si) se refere a uma lógica interétnica que vem sendo utilizada nas relações com não índios, empregada como um meio para obtenção de reparações por danos políticos, contra pressões da sociedade envolvente, reivindicações por terras. Tornar a “cultura” visível tem sido parte dos esforços de inúmeros grupos indígenas, através da utilização e revitalização de marcadores diacríticos como a língua, a produção de grupos culturais, entre outros, que como salienta Mainardi (2015) produz relações entre parentes e entendimentos coletivos, sobretudo entre aqueles que desejam *viver juntos*. A cultura também tem pautado as relações e decisões políticas, através do manejo de projetos elaborados com cada vez mais frequência sob este mote e influenciando inclusive, nas escolhas das lideranças políticas (Macedo, 2009).

Partindo da concepção dos próprios Nhandewa, a cultura junto ao grupo é acionada para falar de saberes e práticas ligadas ao passado (como os mitos, a língua, a reza, danças, etc.), aspectos que pautam tanto suas decisões políticas, quanto práticas que organizam o coletivo. Assim, o sentido de cultura aqui empregado, semelhante ao proposto por Samuel Costa (2016) em suas pesquisas junto aos Nhandewa da TI Pinhalzinho, coaduna com aquele desenvolvido por Wagner ([1975] 2012) em que o pesquisador através do trabalho de campo, tomando como

base o contraste experienciado de sua própria cultura, busca tornar visível a cultura do grupo pelo qual se estuda.

Se de um lado, o *resgate* (termo empregado amplamente pelos próprios Nhandewa) e o fortalecimento da cultura respondem as demandas de cultura dos não índios, impressos na mentalidade interétnica (fluência na língua indígena, traços fenotípicos e sinais diacríticos, como pinturas, plumárias, etc), por outro, respaldam seu fortalecimento político através da formação dos jovens, suas lutas pela terra e pela demarcação. De todo modo, os sentidos de cultura vivenciados e ao qual os Nhandewa de Ywy Porã vem buscando fortalecer, permanecem orientando e guiando suas relações com a cosmologia, com o sonho e com as belas palavras, presentes nos aconselhamentos e nos discursos políticos.

Com o objetivo de dar visibilidade e revitalizar a cultura em Ywy Porã, são organizadas e viabilizadas por suas lideranças políticas, ações como festividades, mostras culturais, intercâmbios interaldeãos e atividades que buscam a revitalização da língua indígena. Como veremos adiante, somam-se a estas, à busca pelo fortalecimento do sangue e do parentesco, através do incentivo de casamentos entre indígenas (da própria etnia e com os Kaingang).

Os Nhandewa de Ywy Porã se inserem num contexto interaldeão mais amplo junto a outras duas TIs Guarani Nhandewa na bacia do rio das Cinzas (TIs Pinhalzinho e Laranjinha) e com os Kaingang da margem direita da bacia do rio Tibagi (Barão de Antonina e São Jerônimo) e Apucarânia (margem esquerda). A vinculação a uma territorialidade e uma rede sociológica mais ampla, tem incidido em articulações interaldeãs mobilizadas em diferentes contextos, sobretudo naquelas voltadas a luta pela terra, por direitos, assim como a ampliação dos casamentos interétnicos. Através da mobilidade, círculos de visitação e casamentos, indígenas das etnias Guarani Nhandewa, Kaingang e Xetá se inserem em redes econômicas, culturais e políticas mais extensas, ultrapassando os pequenos espaços que estão delimitadas as terras indígenas na região.

As ações das chefias políticas de Ywy Porã se colocam como um norte para esta pesquisa, devido a abrangência de sua atuação em diferentes aspectos na organização aldeã e por sua capacidade mobilizadora “[...] de puxar o grupo, de colocá-lo em movimento” (PIMENTEL, 2012), bem como ao desenvolvimento de ações voltadas tanto ao presente quanto ao futuro. Sobre este aspecto, Baptista (2015) destaca as capacidades de mobilização do chefe “[...] na produção e sustentação do coletivo mediante a ação de forças desagregadoras que criam um espaço de inflexões inerente ao próprio sistema político indígena” (Idem, p. 12).

Para o desenvolvimento desta pesquisa em Ywy Porã, foram consideradas as dinâmicas que remontam tanto o movimento de retomada de parte do território tradicional terra, quanto o período atual, em que somam 13 anos em busca de demarcação. A imbricação de dois momentos distintos se coloca como importante chave para o entendimento das análises e descrições aqui desenvolvidas, pois remetem a aspectos sobre mobilidade, disputas políticas, desafios institucionais referente a uma terra em retomada, ações que visam *resgate da cultura*, a formação política dos jovens e a busca pelo fortalecimento do parentesco e das alianças interaldeãs.

Junto ao contexto de Ywy Porã, em alguns momentos busquei contrapontos com questões referentes às TIs Pinhalzinho e Laranjinha, isto pois, mesmo que cada uma delas tenham uma organização autônoma e contextos socioeconômicos distintos, algumas lideranças de Ywy Porã iniciaram suas trajetórias políticas nestas TIs. Juntas, elas uma formam territorialidade Nhandewa na bacia do rio das Cinzas e se constituem como locais de origem de muitos indígenas que nelas residem. As aproximações entre os moradores destas TIs se dão pelo estabelecimento de alianças políticas, cooperação religiosa, circulação de moradores e redes de sociabilidades.

Desde finais do XIX, os Nhandewa da bacia do rio das Cinzas vêm mantendo intensas relações com não índios, o que desde então vêm provocando alterações em suas formas de vida. Como perdas de territórios, massacres, mas também lhes imprimiram uma faceta guerreira, derivada de lutas contra posseiros e contra o Estado, mobilizada constantemente na luta por direitos. Estas lutas e mobilizações, perceptivelmente se constituem em momentos de aprendizado político. Entretanto, das relações entre indígenas e não índios, também derivam alianças, parcerias e acessos a outros modos de conhecimentos.

O contexto histórico ao qual os grupos indígenas estão inseridos e as dinâmicas provocadas nas suas estruturas socioculturais, através das relações travadas com a alteridade, nos remete a Marshal Sahlins em *Ilhas de História* (1985) que além de demonstrar a historicidade presente na estrutura sociocultural das sociedades indígenas, a inclui no encontro cultural com o outro. Embora o autor reconheça as mazelas provocadas pela sociedade ocidental aos modos de vida dos povos indígenas por meio de saques, espoliação de suas terras, extermínios, o autor ressalta que essas sociedades “[...] se recusam tanto a desaparecer, quanto a se tornar como nós” (SAHLINS, 1997a, p.06).

Com este entendimento, Sahlins recusa a noção de que essas sociedades sejam apenas vítimas de um processo histórico e concebe as transformações ocorridas na estrutura sociocultural e as reelaborações produzidas em torno de contingências históricas, como

dinâmicas da própria cultura. Ramos (2008), apoiada em Sahlins (1985) aponta que apesar das mudanças desencadeadas pelo processo cultural das sociedades indígenas e do “[...] processo histórico da sociedade nacional abrangente que forçou a participação desses grupos em um sistema interétnico com agentes externos de maior poder” (RAMOS, 2008, p. 06), as estruturas simbólicas e organizacionais próprias desses povos, continuam a fornecer o acervo básico de sentidos para esses grupos no presente, ainda que se tenha introduzido mudanças aceleradas nos seus modos de ser e de viver.

CAMPO E METODOLOGIA

Minha inserção junto dos Guarani-Nhandewa da bacia do Rio das Cinzas (TI Ywy Porã/Posto Velho, Pinhalzinho e Laranjinha) teve início no ano de 2014, quando passei a residir em Bandeirantes-PR, município relativamente próximo a essas TIs⁵. A princípio passei a frequentá-las em ocasião de festividades. Posteriormente passei a prestar auxílios voluntários e esporádicos no âmbito da escola indígena de Ywy Porã (sobretudo no contexto da realização da II Mostra Cultural Guarani-Nhandewa em 2015), à indígenas vestibulandos e na realização de pesquisas (sob demanda dos próprios indígenas) em busca de documentos históricos referentes ao antigo Posto do SPI, área que reivindicam.

Sobre este último, informalmente foram feitas pesquisas em sites especializados como Hemeroteca Digital (Biblioteca Nacional), no acervo online do jornal O Estado de São Paulo e junto ao banco de consultas do site do Museu do Índio e presenciais na biblioteca municipal de Londrina. Concomitante as buscas sobre Ywy Porã/Posto Velho foram pesquisadas inclusive, informações referentes a Pinhalzinho e Laranjinha. Com os dados obtidos foi desenvolvido um banco de dados com registros históricos das três TIs, disponibilizados conforme o interesse demandado pelas comunidades, geralmente utilizados em atividades culturais e escolares pelas mesmas. Parte desses dados foram sistematizados e disponibilizados nesta etnografia.

Da proximidade com os Nhandewa desde 2014, para além das festividades foi possível vivenciar situações diversas que contribuíram para a compreensão de diferentes aspectos discutidos nesta dissertação, e outros que serão levados para a vida. Devido a pluralidade religiosa entre os Nhandewa na região, pude participar de rituais de rezas *tradicionais* e rituais

⁵ Nesse contexto meu companheiro passou a atuar junto a essas três TIs como técnico de ciências humanas no PBA-CI/UHE Mauá, função que exerceu até outubro de 2016. O município de Bandeirantes se localiza a cerca de 30 KM de Santa Amélia e Abatiá (onde se localizam Laranjinha e Ywy Porã respectivamente) e 80 km de Tomazina (onde se localiza a TI Pinhalzinho).

de religiões ocidentais (crisma, batismo, casamento, funerais). Além disso foi possível participar de atividades consideradas típicas do cotidiano feminino, como o auxílio no preparo de alimentos, cuidados com as crianças e cultivos de plantas, mas também estabelecer diálogos com lideranças políticas acerca de encaminhamentos diversos e aspirações para o futuro do grupo.

O interesse de desenvolver esta pesquisa junto aos Nhandewa de Ywy Porã decorre de sua resiliência num contexto de retomada, em que mesmo com as latentes dificuldades, buscam se refazer enquanto etnia (através do fortalecimento do sangue), enquanto coletivo (buscando no cotidiano os sentidos de viver bem - que norteiam a vida Guarani) e o fortalecimento político (formação dos guerreiros, lideranças e manutenção das alianças interaldeãs).

Para a realização da pesquisa optei pela realização de breves incursões a campo a Ywy Porã: no mínimo três dias e no máximo sete dias de permanência na TI. Para cumprir os objetivos propostos foram integradas entrevistas semi-estruturadas, conversas realizadas sobretudo com cacique, lideranças, ex-caciques e demais membros da comunidade, além de observações e acompanhamentos de atividades e reuniões. Ao todo realizei nove deslocamentos para Ywy Porã entre outubro de 2016 e abril de 2018, somando quarenta e cinco dias de permanência em campo, os quais incluem participação em festividades, campeonatos de futebol atividades interculturais, viagem ao Acampamento Terra Livre em Brasília em abril de 2017 (junto de indígenas de Ywy Porã, Pinhalzinho e Laranjinha). Somadas a estas acompanhei a 1ª Reunião do Fórum dos Universitários Indígenas do Paraná, realizado em setembro de 2017, além de deslocamentos com fins específicos de assuntos referentes a dissertação.

Nem todas as incursões a campo seguiram um roteiro determinado de perguntas, pois novas configurações e dinâmicas foram se delineando à medida que as visitas foram acontecendo. Em cada uma das viagens foram observados e buscados entendimentos sobre assuntos referentes aos interesses da pesquisa. A continuidade de deslocamentos a Ywy Porã em contextos distintos permitiu observar dinâmicas e desdobramentos, que possibilitaram trazer um quadro mais completo das temáticas desenvolvidas nesta etnografia⁶.

Além das incursões a campo em Ywy Porã, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas e conversas com o cacique e com uma liderança da TI Pinhalzinho, uma vez que

⁶ A opção por essa modalidade de campo, através da realização de várias viagens até Ywy Porã e a permanência em curtos períodos na TI se deu em razão da relativa proximidade do município pelo qual hoje resido (Tomazina) até o município de Abatiá- PR, onde fica localizada a TI (cerca de 110 km de distância).

estes também participaram do movimento de reocupação de parte das terras pertencentes aos Nhandewa em Abatiá. As conversas com ambos foram pautadas em assuntos referentes à trajetória, retomada, mas também referentes a questões de cunho burocrático e no diálogo entre indígenas e instâncias estatais. Também foi integrado como parte do campo, a participação em eventos e alguns jogos do campeonato de futebol promovido por Laranjinha, pelo qual foi possível acompanhar várias questões envolvendo a atuação das lideranças políticas e articulações interaldeãs, bem como um melhor entendimento acerca dos processos que levaram a de cisão política no interior do grupo e a criação de Ywy Porã.

Embora essa pesquisa não seja de caráter comparativo, em alguns momentos, aspectos sobre as TIs Pinhalzinho e Laranjinha são trazidos, sobretudo por serem locais de origem de diversos indígenas de Ywy Porã. Nestes locais foram gestados movimentos de retomada de parte das terras que levaram a criação da nova TI Nhandewa na região, expulsão de posseiros, ações manutenção e conquista de direitos. Embora exista entre as três TIs um forte vínculo de parentesco, cada uma delas possui singularidades no que se refere à organização política, à religiosidade e cultura, dentre outros. Entretanto, elas possibilitam lançar luz sobre o contexto de Ywy Porã, sobretudo referentes a trajetórias políticas e diálogos interinstitucionais.

Somado aos trabalhos de campo foram trazidos para complementar a etnografia, os materiais históricos levantados anteriormente à pesquisa acerca das três TIs da região, documentos diversos produzidos em Ywy Porã e remetidos a diferentes instâncias e de controle interno (atas, ofícios, requerimentos). Também foram buscadas publicações no DOU – Diário Oficial da União e do STJ – Superior Tribunal de Justiça, referentes a representações produzidas pelos próprios indígenas em virtude de conflitos por disputas políticas, contestações no acesso a vestibular indígena, entre outras. Foram utilizadas, além disso, a transcrição de algumas entrevistas realizadas pelos pesquisadores indígenas de audiovisual da Terra Indígena de Ywy Porã sobre as experiências de retomada⁷.

⁷No ano de 2015 teve início as atividades de capacitação de produção audiovisual previstos pelo PBA-CI (Plano Básico Ambiental – Componente Indígena), com a contratação de três indígenas de cada TI integrante do programa de mitigação e compensação de impactos, referentes ao licenciamento ambiental da UHE Mauá. Neste período, houve diversas trocas entre os contratados, decorrentes de rearranjos ocorridos entre os próprios indígenas. Os pesquisadores iniciaram e desenvolveram suas atividades entre o início do ano de 2015 e meados de 2017, e desde então, participaram de capacitações referentes a produção de roteiro, uso da câmara filmadora e edição de vídeos. Entre as filmagens realizadas em Ywy Porã foi priorizado o registro das experiências da retomada. Alguns dos materiais produzidos e aqui utilizados tiveram autorização do cacique para a inclusão na pesquisa e referem-se aos vídeos gravados por dois jovens em 2015, junto aos seus moradores.

A análise da produção documental nesta etnografia nos possibilita a identificação de sua mobilização no contexto intraaldeão, ou seja, sobre as demandas de uma terra indígena em litígio (aguardando demarcação), sobre quais tipos de solicitações realizam e para quais instâncias se reportam. Além disso, se conecta com discussões surgidas no campo, sobretudo referente a extensão do acesso a políticas públicas, demandas por terras previstas pelo PBA-CI e os empecilhos burocráticos encontrados em torno da implementação de algumas ações. Além disso, trazem demandas em torno do acesso a direitos básicos, como assuntos referentes a conflitos no interior da TI e o acionamento de mecanismos jurídicos do Estado para arbitrá-los.

A utilização dos documentos na produção do conhecimento em Antropologia ficou por um longo período, relegado a uma importância secundária devido à centralidade dada ao trabalho de campo. Entretanto, de acordo com Riles (2006) o uso de documentos tem levantado novas questões sobre os limites da etnografia tradicional pautada na descrição e na análise. Para a autora, os documentos são os *artefatos do conhecimento moderno*, dado que a vida cotidiana está repleta deles, estando presentes nas instituições, nos estados, nas culturas, etc. Dessa forma, eles nos abrem uma porta de entrada importante para a compreensão de problemas e pontos de vista contemporâneos.

Field-workers document empirical phenomena in the world – and they do so concretely by producing documents (field notes, field reports, ethnographic archives) or by consulting others' documents in archives (Comaroff and Comaroff 1991). In other words, the document has a special status in the humanistic sciences as an artifact of what Carlo Ginzburg describes as “an epistemological model”, a paradigm of interpretation, prevalent in fields as diverse as art criticism, detective novels, and psychoanalysis as well as ethnography: “a method of interpretation based on discarded information on marginal data, considered in some way significant (RILES, 2006, p.07).

Costa (2014) afirma que através dos documentos é possível fazer uma descrição política capaz de mostrar as relações de poder que estão por trás de sua produção, as técnicas e saberes mobilizados, além disso, possibilitam o acesso a eventos e discursos importantes (COSTA, 2014, p. 251). Nesta pesquisa, a produção documental nos ajuda a identificar o que ela mobiliza no contexto intra-aldeão, ou seja, os sujeitos envolvidos em sua produção e suas finalidades, bem como um entendimento mais amplo do contexto sócio-histórico regional ao qual os Nhandewa estão inseridos.

ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

O primeiro capítulo consiste numa contextualização histórica acerca da presença Nhandewa na bacia do rio das Cinzas (região conhecida como Norte Pioneiro, localizada no

nordeste do Paraná). Neste capítulo são destacadas as políticas indigenistas desenvolvidas no início do século XIX, e no início do século XX, a colonização da região, as ações do SPI através da criação de aldeamentos e um Posto de Atração junto ao Laranjinha. Sobre este local são trazidos aspectos referentes ao último processo de pacificação dos Kaingang no Paraná pelo SPI, as vivências e memórias de alguns Nhandewa que conviveram neste local conhecido como Posto Velho e os vínculos que estes possuem com o território. Acrescentam-se ainda, informações acerca das violências e lutas empreendidas pelos Nhandewa entre finais do XIX, XX e XXI.

No segundo capítulo são discutidas as configurações políticas que estiveram por trás da cisão política em Laranjinha, culminando na divisão do grupo e o movimento de retomada que levou a formação de Ywy Porã. Sobre a retomada são discutidas as impressões de seus moradores na nova terra, os conflitos com proprietários e a reterritorialização proporcionada com este movimento. Em razão das dificuldades institucionais de uma terra em litígio e as lutas pela demarcação, são abordados aspectos referentes a interlocução das chefias políticas junto às instâncias jurídico-administrativas do Estado, visando o acesso a direitos assegurados por lei, bem como os impasses derivados da incompatibilidade de exigências burocráticas e o acesso a terra. Além destes, são apresentadas características gerais de Ywy Porã em torno do trabalho e infraestrutura, escolaridade, aspectos socioculturais, a busca pelo *resgate da cultura* e as relações dos indígenas com a população local e com indígenas das TIs da região norte do Paraná.

O terceiro capítulo se inicia com uma discussão sobre a política e poder na Antropologia. Na sequência são discutidos como se configura a estrutura política entre os Guarani-Nhandewa de Ywy Porã e as categorias a elas interpostas. Neste capítulo são enfatizados aspectos referentes a inserção dos jovens no âmbito da política aldeã, através da preparação dos *guerreiros* e das lideranças.

O quarto capítulo consiste numa análise analítica-descritiva envolvendo casamentos interétnicos com os Kaingang, além das dinâmicas de pertencimento étnico, identidade e *fortalecimento da cultura*. Neste ainda são discutidos aspectos referentes a mobilização interaldeã entre as três etnias (Nhandewa, Kaingang e Xetá), a inserção regional e institucional destas etnias, com ênfase na atuação do Conselho Indígena e nas reuniões interaldeãs.

CAPÍTULO 1- OS NHANDewa NA BACIA DO RIO DAS CINZAS

1.1 CONTEXTO HISTÓRICO REGIONAL

Os Guarani constituem um numeroso grupo étnico que habita diferentes regiões da América Latina, como o Brasil, o Paraguai, o Uruguai, a Bolívia e a Argentina. Além das parcialidades, há diferenças que dependem do histórico da demarcação das terras, das lutas e das políticas locais (FAUSTINO, 2012, p.241). Eles “[...] pertencem ao tronco lingüístico tupi, da família lingüística tupi-guarani e costumam ser genericamente denominados de Guarani” (LUTTI, 2009, p. 20). No Brasil, os Guarani reúnem os subgrupos Nhandewa, Avá-Chiripá, Mbya, Kaiowá, Tupi Guarani (NIMUENDAJÚ, 1987; SCHADEN, 1972; PEREIRA, 2004; ALBERNAZ, 2012; MAINARDI, 2015). Tal subdivisão seria o resultado da diversidade de dialetos, de crenças e práticas religiosas, entre outros (SCHADEN, 1972). No caso dos Nhandewa, destaca o autor,

Ñandéva (os que somos nós, os que são dos nossos) é autodenominação de todos Guarani. Gostam de usar expressões como *ñandevaékuere* (nossa gente), *ñandéva eté* (é mesmo nossa gente), *txé ñandéva eté* (eu sou mesmo Guarani, um dos nossos). Mas é a *única* autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendajú com o nome Apapokúva e que parece ter sido falado também pelos Tañyguá e algumas outras hordas mencionadas por aquele autor. Proponho, por isso que se reserve o nome *Ñandéva* para essa subdivisão. Pelos Mbüá é apelidada de Txiripá í, os “Txiripázinhos” (SCHADEN, 1974, p.2).

Os povos indígenas dos grupos Tupi e Jê (Guarani e Kaingang respectivamente) que ocupam tradicionalmente a região da bacia do rio Paranapanema – que tem como afluentes as bacias dos rios Itararé, Cinzas, Tibagi, Pirapó – desde o período colonial têm sido alvos de investidas da sociedade brasileira não indígena, ocasionando extermínios, uso como mão de obra cativa e roubo de suas terras. No período que se estende do final do XVI e decorrer dos séculos XIX e XX, as pressões sobre os povos que resistiram e resistem nessa região se deram pelo avanço das frentes de colonização e expansão da fronteira agrícola. No século XXI, as pressões têm se dado via empreendimentos hidrelétricos, avanço do agronegócio e desmonte das políticas públicas e dos direitos direcionadas a estes povos.

Nos séculos XVI, XVII e XVIII as ações dos portugueses e espanhóis foram legitimadas em *nome do Rei* e em *nome de Deus*. Colonos europeus tentando implantar sua forma de vida e escravizar os índios. No século XIX as atitudes do governo foram justificadas em *nome da nação brasileira, única e hegemônica*. Já no século XX a justificativa da vez foi em *nome do progresso*, para intensificar a liberação de terras para campos agrícolas e, mais recentemente, inundação de imensas áreas para construção de hidrelétricas. Em todos os momentos houve o conflito de interesses entre os diversos atores

sociais presentes no cenário político do estado do Paraná. E não menos importante foi a atuação das populações indígenas que lutaram por seus interesses e reinterpretaram, conscientemente, uma nova forma de vida promovida pelas relações interétnicas com os membros da sociedade envolvente (NOVAK, 2006, p.17).

Dados arqueológicos e linguísticos evidenciam a presença de populações Guarani e Kaingang ao longo da bacia do rio Paranapanema a aproximadamente 2000 anos. Mota (2007), utilizando-se de dados levantados por Noelli (1999-2000) identifica que a entrada dos Guarani no sul do Brasil se deu pelo noroeste paranaense, na junção do Paranapanema com o médio Paraná, vindos das bacias dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai. Conforme dados obtidos por Chmyz (2008) provenientes de datações de sítios arqueológicos na bacia do rio das Cinzas, e sistematizados por Carsten (2012) foi evidenciado a presença de populações Guarani a no mínimo 1343 ± 90 AP ou 707 ± 90 dC nesta região.

Com relação aos grupos Jê (Kaingang e Xokleng) originários do Brasil Central, a entrada teria ocorrido pelas cabeceiras dos rios Itararé e Paranapanema, oriundos das bacias hidrográficas mais ao norte tais como as dos rios Tietê, Feio e Aguapeí e alcançando as bacias hidrográficas dos rios Tibagi, Ivaí, Piquiri, Iguaçu e Uruguai (GÓES, 2010, p. 52). Portanto, a bacia do rio Paranapanema, consiste num complexo multicultural há milênios, fato que se intensifica com o início do processo de conquista dos territórios indígenas.

No século XVI, contexto da chegada dos europeus, de acordo com Mota (2007) os Guarani ocupavam vastos territórios das bacias dos principais rios do Paraná e faixas litorâneas que se estendem desde o sul de São Paulo até o Rio Grande do Sul. Para a região norte do Paraná onde se localizam as bacias do Tibagi, Cinzas e Paranapanema é verificada em finais do século XVI uma expedição liderada por Jerônimo Leitão em busca de índios para torná-los escravos.

Partindo de Santos em meados de novembro de 1585, os expedicionários velejaram para Paranaguá onde desembarcaram. Dêsse ponto do litoral havia os apês para as terras dos carijós, passando por Curitiba, Umbotuva, em direção aos cursos do Tibagi, Cinzas e Paranapanema, ou ainda, do lado oposto, do Iguaçu e seus tributários. Assim a bandeira ali andou cerca de oito meses volvendo à capitânia em julho do ano seguinte, com numerosa presa. Jerônimo Leitão ainda determinou entradas contra os indígenas que infestavam o rio Tietê e numa delas foi pessoalmente, em agosto de 1590, capturando grande número de tupiniquins (FRANCO, 1949, p 205).

Num contexto subsequente, com o sistema de reduções implantado pelos jesuítas no século XVII nos vales dos rios Paranapanema, Pirapó, Tibagi, Ivaí e Piquiri, Mota (2007) aponta como estimativa, a presença de cerca de 200 mil Guarani. O sistema de reduções declinou com os ataques dos bandeirantes paulistas por volta de 1628/30, acarretando na

dispersão dos indígenas. Com isso “[...] parte se transferiram para as margens ocidentais do rio Paraná em direção as novas missões jesuíticas no Rio Grande do Sul ou foram levadas prisioneiras para São Paulo” (MOTA, 2007, p. 52). Após a destruição do Guairá⁸, os Guarani passaram a se concentrar no oeste do rio Paraná (se estabelecendo desde o rio Iguatemy, Ivinhema, desde os campos Xerez até o grande Paraná), o que possibilitou aos Kaingang reocuparem estes territórios. Os Guarani por sua vez, não deixaram de lutar para reconquistá-los, sendo então, os séculos XVII, XVIII e XIX marcados por conflitos entre os dois grupos indígenas (Idem, p. 58).

No século XIX, o Paraná foi marcado pelo processo de expansão da fronteira agrária nas suas áreas interioranas e, de acordo com Marcante (2012) seguiram basicamente em duas direções: uma na região de Guarapuava (segundo planalto), e outra acompanhando a bacia do rio Tibagi. Nestas regiões, o avanço da colonização foi marcado por um contato mais intenso com os Kaingang que tradicionalmente ocupavam essas áreas.

Neste contexto, a liberação dos territórios indígenas para a entrada e fixação de colonizadores, era um tema/problema que se colocava para várias regiões, e para se livrar do “empecilho indígena”, as políticas imperiais seguiram o binômio catequização/colonização, visando a integração/assimilação destes povos à sociedade abrangente, e consequentemente, a liberação de suas terras para a expansão da fronteira agrícola (BARROS, 2011).

De acordo com Marcante (2012), em 1845 foi estabelecido pelo Governo Imperial o Decreto 426 que regulamentava o serviço das Missões de Catequese e Civilização dos Índios e a criação de aldeamentos. Os últimos, muitas vezes reuniam grupos indígenas distintos, colonos nacionais e estrangeiro, sob a responsabilidade dos frades mendicantes, chamados para administrar e inclusive, dirigí-los.

Conforme Amoroso (2015) as missões capuchinhas, por quase meio século (1844-1895) se utilizaram do modelo jesuíta como base para o formato de seus aldeamentos. Entretanto, eles representavam uma radical descontinuidade com a catequese jesuítica, criticada por seu modelo insular ao qual se estimulava a comunicação em línguas indígenas, o controle da força de trabalho, bem como “[...] o apartamento radical dos catecúmenos de relações produtivas e comerciais com colonos e militares não índios” (AMOROSO, 2015, p.112). Em oposição a

⁸ Conforme Mota e Chagas (2007, p.13), o território do Guairá se estendia do rio Paranapanema até o rio Iguaçu, e do rio Paraná ao Tibagi, com pretensão de prolongar-se até o litoral atlântico, que pertencia, até 1617, à Província do rio da Prata.

este, o programa de Catequese e Civilização novecentista teve como inspiração as ideias de José Bonifácio, que se aproximava das teses indigenistas do Império apregoadas no Diretório Pombalino de 1775, cuja orientação se pautava “[...]em prol da mistura dos índios com os demais habitantes das vilas e povoados, ao estímulo à migração de colonos para as regiões habitadas tradicionalmente pelos índios e ao agenciamento de deslocamentos forçados dos índios” (AMOROSO, 2015, p.112).

No período que se segue ao estabelecimento do Decreto 426 de 1845, várias colônias militares e aldeamentos indígenas foram instalados entre os Estados de São Paulo e Paraná, ao longo dos vales do rio Paranapanema, Tibagi, Itararé, cujo objetivo consistia em catequizar e “civilizar” os indígenas e inserí-los como mão de obra na região. Isto feito, a partir da diluição desses povos com a sociedade não indígena.

Mota (2007) e Amoroso (2015) salientam que os aldeamentos e colônias militares seguiam interesses estratégicos do Império às vésperas da guerra do Paraguai, sobretudo, o de assegurar suas fronteiras na região sul com o estabelecimento de povoados para o provimento das tropas e rotas de comunicação na região em conflito⁹.

Para a realização desse projeto, teve grande destaque nas primeiras décadas do século XIX, as ambições do ex-tropeiro e político emergente na corte João da Silva Machado (Barão de Antonina), que vislumbrava estabelecer um caminho pluvial partindo do rio Tibagi ao Mato Grosso, o que possibilitaria a ampliação das rotas de comércio, e além disso, tomar a posse dos territórios adjacentes (MOTA, 2007). Os aldeamentos indígenas do império (1845-1889) constituem uma instigante descontinuidade na série de registros da política indigenista colonial e da ação missionária cristã: antecederam a elaboração da Lei de Terras (1850) e instituíram, por meio do programa de Catequese e Civilização dos índios, um regime de governo pautado pela tutela do Estado e por uma nova definição de seu território. Fruto de uma política indigenista paradoxal, os aldeamentos indígenas dispuseram os índios ao convívio com colonos nacionais e estrangeiros (AMOROSO, 2015, p. 106).

Para o estabelecimento do projeto que incluía a abertura de vias de acesso fluviais, ligando a província de São Paulo à do Mato Grosso e passando pelos territórios Kaingang do Tibagi, o Barão e seus sertanistas estimularam a migração e o estabelecimento nos aldeamentos subvencionados pelo governo imperial, de grupos Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul, que

⁹ João da Silva Machado ou Barão de Antonina (1782-1875) iniciou suas atividades como comerciante de tropas de gado e desde jovem se estabeleceu em território paranaense, onde exerceu cargos públicos importantes mesmo antes da emancipação política do Paraná (1853). Atuou como representante das Cortes de Lisboa (1821), Suplente do Conselho Geral da Província (1829) e Representante na Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo em três mandatos (1835 a 1843). Um dos maiores proprietários de terras do período, (Mota, 2007, apud Wissenbach 1995) aponta que o Barão possuía 6 sesmarias no baixo Paraguai calculado em aproximadamente 90 mil km², quase todo o sul do Mato Grosso do Sul e fazendas nas margens do rio Tibagi (MOTA, 2007, p.53).

desde 1830, iniciaram um processo migratório em direção a leste da província de São Paulo (MOTA, 2007; AMOROSO, 1998).

A estratégia do Barão de Antonina para o estabelecimento e fixação dos indígenas, consistia em criar entre eles as “necessidades dos homens civilizados”, destinando as chamadas terras devolutas para a criação dos aldeamentos, onde seriam incentivados à produção de roças e lhes seriam fornecidos ferramentas e vestuário, isto feito através de recursos públicos (AMOROSO, 1998).

Marcante (2012) afirma que por volta de 1845 “[...] os Kaingang tinham o domínio das terras que margeavam os rios Tibagi, Cinzas, Laranjinha e Itararé, e os Kaiowá temiam circular por esses territórios” (Idem, p.55 apud MOTA, 2005, p.15). Outrossim, utilizando-se das rivalidades intertribais, o Barão de Antonina, passou a viabilizar recursos para a fixação dos Kaiowá, cada vez mais no interior dos territórios sob domínio Kaingang, abrindo-se aos primeiros, a possibilidade de reconquistar seus antigos territórios (MOTA, 2007). Neste sentido, os Kaiowá passaram a se estabelecer nos aldeamentos fundados nos vales dos rios Paranapanema, Pirapó, Tibagi¹⁰. Como já destacado, as alianças tecidas pelo Barão com os Kaiowá, vislumbrava a abertura de territórios estratégicos para o estabelecimento de não índios e o avanço da colonização nestas regiões.

Nestas regiões onde o governo central ansiava por se fazer presente, os índios eram visualizados como uma possibilidade de aliança para o povoamento do sertão, a partir de núcleos de catequese e civilização conduzidos por missionários católicos. Uma política indigenista que lembrava a época colonial, quando nas discussões sobre os limites do Brasil com os países fronteiriços, os estadistas do Brasil Colônia utilizavam as alianças com os indígenas, habitantes da região em litígio, como testemunho da presença da colonização portuguesa (NÁDIA FARAGE 1991, M.C. DA CUNHA, 1995 apud AMOROSO, 1998, p.47).

Na região do vale do Tibagi foram fundados os aldeamentos de São Pedro de Alcântara (o qual possui um maior número de pesquisas) e São Jerônimo na década de 1850, contando a princípio, exclusivamente com populações Kaiowá. No entanto, a partir de 1858, teve início a chegada dos Kaingang¹¹. Para Amoroso (1998) a medida que os grupos indígenas Kaiowá,

¹⁰ Entre 1844 e 1862, Amoroso (1998) identificou oito aldeamentos entre os vales dos rios Verde, Tibagi, Paranapanema e Pirapó. Conforme a autora, esses aldeamentos “[...]consistiam em polos militarizados, de vocação agrícola, para os quais se atraía a população indígena da região com intuito de fixa-la em povoamentos cristãos” (Idem, p.35).

¹¹ De acordo com Ramos (2008), os aldeamentos mantinham-se afastados da sede, possuíam vida independente e havia uma separação espacial entre as etnias e modos de inserção distintos.

Kaingang e Nhandewa passaram a se fixar em aldeamentos e impelidos à relações interétnicas (com a sociedade não indígena, africanos livres), iam se cumprindo os objetivos de liberação de terras para a ocupação de não-índios.

Neste aldeamento, Marcante (2012) identifica entre os Kaiowá uma maior inserção religiosa com uma grande adesão aos batismos e intensificação das relações com não índios das adjacências, enquanto os Kaingang mantiveram-se afastados do sistema religioso e com um sistema produtivo independente. Amoroso (1998) observa que os Nhandewa, até 1878 não eram contabilizados como aldeados, mas sim como agregados do sistema, uma vez que frequentavam os aldeamentos esporadicamente, apenas para obter mercadorias e brindes, desaparecendo sempre que convocados para os trabalhos na lavoura (AMOROSO, 1998, p. 119). Somente a partir de 1880, passam a ser registrados nos censos e nos quadros produtivos do aldeamento.

No final do XIX, com a configuração de uma nova ordem político-administrativa com a Proclamação da República e o fim do Império, os aldeamentos entraram em crise levando ao seu desaparecimento. Conforme Tommasino (1995) a desestruturação dos aldeamentos provocaram alterações nas relações intra e interétnicas, sendo alguns dos seus efeitos, o retorno de grupos a floresta e a diminuição considerável da população indígena por mortes em batalhas e epidemias (TOMMASINO, 1998, p. 100).

Com a extinção formal deste aldeamento (São Pedro de Alcântara), os Kaingang que ali viviam foram para o aldeamento de São Jerônimo ou se deslocaram para seus territórios independentes na região da serra do Apucarana onde mais tarde, em 1900, foi criado o posto indígena Dr. Xavier da Silva (atual TI Apucarana) e para outras localidades no Tibagi, tal como o Toldo Barreiro (atual TI Queimadas) e para o toldo Mauá (atual TI Mococa), este último, reconhecido oficialmente em 1903. **Os índios da etnia Guarani provavelmente se deslocaram para seus tekoha nas margens do rio Paranapanema e do rio das Cinzas** (MOTA, 2002, p.114), onde ainda hoje se encontram (TOMMASINO, 1995; NOVAK, 2006) e outros se juntaram aos grupos Kaingang na área do antigo aldeamento de São Jerônimo (RAMOS, 2008, p.40. Grifos meus).

No período que se segue, de acordo com Spenassato (2016) começa-se a se instituir uma espécie de territorialização dos indígenas que se aproximam com as terras indígenas atuais, tanto no que se refere aos aldeamentos Guarani (junto a bacia do Cinzas) e aos Kaingang no Tibagi (Idem, p. 40). Entretanto, apesar de inseridos nos aldeamentos imperiais no Tibagi, as relações entre grupos Guarani e Kaingang só se tornaram qualificadas com a passagem do XIX para o XX.

Os Nhandewa, conforme Amoroso (2015) estão identificados nas primeiras notícias das migrações saídas do Mato Grosso em direção a região do Jataí (hoje Jataizinho-PR) no

final da década de 1840. Em Apontamentos sobre os Guarani (1954), uma compilação de manuscritos de Curt Nimuendajú sobre os costumes, língua e história dos Apapocúva (Nhandewa) é relatado que estes saíram do Mato Grosso buscando conhecer “a água grande do leste” e chegaram ao Tibagi (NIMUENDAJÚ, 1954, p.15). Ao chegarem no Jataí, construíram uma aldeia onde se estabeleceram por algum tempo e depois seguiram para o Rio Verde (SP).

[...] Voltaram ao Jataí, na mesma época que os Guaianã chegaram a São João Batista do Rio Verde. Foi a esse tempo que chegaram aos índios três frades: Frei Mateu aos Caioa de São Sebastião do Piraju, Frei Pacífico aos Guaianã do Rio Verde, e Frei Timóteo aos Guarani no Jataí. Frei pacífico faleceu pouco depois, mas Frei Timóteo presidiu por longo à aldeia do Jataí. Aconselhava os Guarani a trabalharem, distribuía os trabalhos da lavoura e trouxe todos os apetrechos necessários à fabricação de cachaça e açúcar. Entretanto, os Guarani não queriam viver a maneira que ele propunha, não queriam tomar café, nem comer carne de gado: “Para que? Então havemos de morrer aqui de tanto trabalhar?” Uma noite retiraram-se às escondidas e foram reunir-se aos Guaianã do Rio Verde. Viajaram sob a direção de Guyracambi (Idem, p. 17).

De acordo com Amoroso (2015) os Nhandewa estiveram presentes junto ao aldeamento de São João Batista da Faxina (ou do rio Verde, atual Itaporanga-SP), Santo Inácio do Paranapanema e Nossa Senhora do Loreto do Pirapó e São Pedro de Alcântara no vale do rio Tibagi, ao qual a autora remete a uma presença instável.

Nos aldeamentos do século XIX, fundados junto aos vales dos rios Verde, Tibagi, Paranapanema e Pirapó, Mota (2007) ressalta que a documentação da época faz uma clara distinção dos “Cayuás” (Kayowá), que se estabeleceram na região por volta de 1852 e os Guarani (Apapocúva/Nhandewa) que chegaram no vale do Tibagi após a guerra do Paraguai, se fixando no vale do rio das Cinzas, situada no meio do caminho entre o aldeamento de Salto Grande no Paranapanema e o de São Pedro de Alcântara no Tibagi.

[...] As evidências da existência de grupos de Guarani vivendo a nordeste das colônias de São Pedro de Alcântara e Jataí estão na documentação do frei Timóteo a partir de 1878. Num ofício de 13 de maio desse ano ele relatou que *os “índios tinham aberto uma picada, do rio da Ziza até aqui digo, pelos índios Guarani em número de trinta”*. Alguns dias depois ele fez um novo relato da existência de grupos Guarani entre o Jataí e o Salto Grande no rio Paranapanema em São Paulo. [...] **Esses Guarany citados por Frei Timóteo não são os mesmos Kaiowá tratados por Elliot e Lopes e que tinham chegado no Jataí por volta de 1852.** A documentação da época faz uma clara distinção dos “Cayuás” (Kaiowá) e os Guarani que chegaram no vale do Tibagi após a guerra do Paraguai. Tudo leva a crer que eram da parcialidade Nandeva, pois, suas desavenças com os Kayowá conforme relata Frei Timóteo, **e a existência deles nas terras Indígenas de Laranjinha em Santa Amélia e Pinhalzinho em Tomazina contribuem para confirmar essa hipótese** (MOTA, 2007, p.66. Grifos meus).

Através de dados etnográficos trazidos por Nimuendajú ([1905]1954) e mapas de ocupação, é possível afirmar que os Nhandewa estão junto ao rio Laranjinha desde pelo menos 1905.

Antes disso já se **dissolvera** por sua vez **a quarta aldeia, situada na margem direita da volta grande do Laranjinha**. O capitão Pedro, dessa aldeia, que fora a passeio a Jataí, perdeu em sua ausência, o filho predileto, que morreu subitamente. Quando regressou indicaram-lhe como culpados a dois Caioá que estavam de partida para o Mato Grosso e dos quais se diziam terem morto o filho com feitiço (NIMUENDAJÚ, [1905] 1954, p. 19. Grifos meus).

Se com os aldeamentos imperiais o objetivo era a integração indígena e liberar terras para colonização, no início do século XX, este processo se intensifica e os Nhandewa se viram comprimidos em espaços cada vez menores. Em todo o norte do Paraná, no início do século XX apenas duas áreas lhes foram lhes asseguradas¹²: Pinhalzinho junto ao rio das Cinzas (o qual obteve em 1904 a doação de 313,5 ha por particulares, sendo estabelecido um posto pelo SPI no local em 1911), e o Posto Indígena Laranjinha, criado em 1918 com o objetivo de atrair e pacificar os Kaingang e onde também foram estabelecidos os Nhandewa, que viviam na margem direita do rio Laranjinha (NOVAK, 2006, p.145). Após um surto de maleita, os Kaingang e Nhandewa que viviam no Posto de Atração (ou Posto Velho como é mais conhecido) foram retirados para o local situado nas proximidades do mesmo, onde hoje se localiza a TI Laranjinha¹³.

Além dos 100 alqueires doados pelo Coronel Oliveira ao SPI para estabelecimentos dos índios, há uma referência oficial a uma segunda doação de terras no Laranjinha: em carta de 23 de agosto de 1950, dirigida a Deocleciano de Souza Nenê, da 7ª Inspetoria Regional do SPI em Curitiba, o funcionário do órgão no Posto do Laranjinha Alberico Labatut, solicita àquele Inspetor que lhe remeta “a cópia da escritura de doação nos concedida pela Sra Dona Joaquina de Farias” (beneficiária dos excessos do quinhão 24, pleiteado pelo SPI para os índios daquela região, com essa justificativa: “Solicitei por telegrama a devida escritura para que eu possa defender esta causa na altura, para que nossos índios não fiquem paralisados, interrogando-me seguidamente se devem ou não continuar suas plantações. Na carta mencionada, Labatut explica que os índios foram retirados da beira do Laranjinha para tratamento de saúde, em razão de maleita, ficando apenas uma família na casa do Posto, mas que os índios pretendiam voltar lá onde tinham suas plantações, mas estavam sendo ameaçados por funcionários da Fazenda Linda Flora, nomeadamente por um funcionário chamado Nézio, que também era “suplente

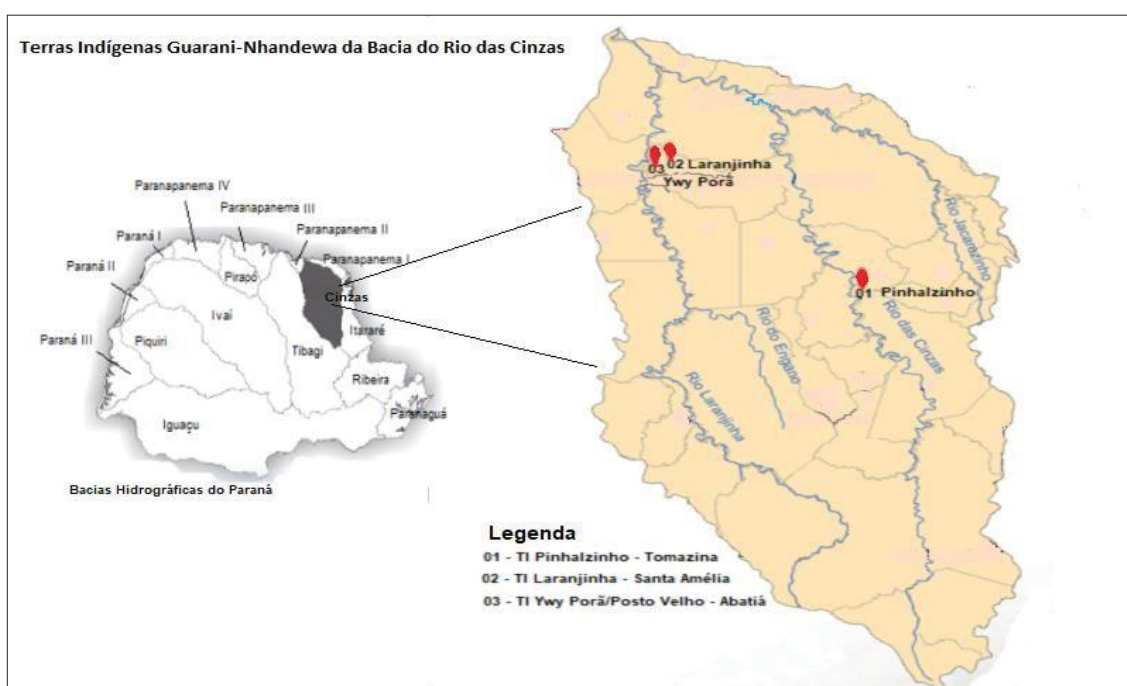
¹² Tommasino (1995), Barros (2011), Spenassato (2016) afirmam em seus trabalhos que os postos indígenas de Pinhalzinho e Laranjinha tiveram por objetivo a atração e pacificação dos Kaingang. No entanto, a destinação de terras do Pinhalzinho aos Nhandewa são anteriores a criação do SPI e o início das atividades do órgão indigenista na região. Conforme Novak (2006), em 1911 o SPI estabeleceu um posto de vocação agrícola junto ao Barra Grande (Pinhalzinho) ao qual os Nhandewa vivem até hoje.

¹³ A TI Laranjinha não possui acesso ao rio que leva o mesmo nome.

de Inspetor de Quarteirão”: “Este último vem seguidamente intimidar os índios do Posto Velho, alegando que as terras, casa do Posto e o cemitério não nos pertence, e que vae retirá-los dali para arrendar as terras e formar pastagem”. A Fazenda Linda Flora “de propriedade do Dr. Benjamin” pelo que revela a carta do funcionário do SPI em 1950 buscava ampliar suas terras avançando sobre as terras dos índios (VEIGA 2004, s/p).

As terras do antigo Posto de Atração construído para pacificação dos Kaingang em 1918, na qual também residiam os Nhandewa foi objeto de reclame pelos últimos por décadas, mas somente em 2005, uma pequena parte retornou ao domínio indígena com a retomada de parte deste antigo território, que culminou na criação de Ywy Porã¹⁴.

Figura 01 – Localização das TIs Nhandewa na Bacia do Rio das Cinzas.



Fonte: Bacias Hidrográficas do Paraná - Curitiba, 2010, SEMA (adaptado)¹⁵.

O processo de colonização do norte Pioneiro (região nordeste do Paraná) ou região do Valuto¹⁶, onde está localizada parte da bacia do rio das Cinzas e ao qual se constitui esta pesquisa, para o historiador R. Wachowicz (1987) remonta a primeira metade do século XIX,

¹⁴ Ainda no norte do Paraná, há outra terra indígena em que vivem um grupo Guarani, a TI São Jerônimo (destinada aos Kaingang no início do XX), localizada no município de São Jerônimo da Serra (PR). Nela convivem três etnias: Kaingang, Nhandewa e Xetá (SPENASSATO, 2016).

¹⁵ Secretaria de Estado do Meio Ambiente e Recursos Hídricos – SEMA (2010). Disponível em: http://www.meioambiente.pr.gov.br/arquivos/File/corh/Revista_Bacias_Hidrograficas_do_Parana.pdf. Acessado em 05 de maio de 2018.

¹⁶ De acordo com Carsten (2012) o termo Valuto foi empregado pela historiografia paranaense para denominar as terras localizadas entre os vales dos rios Itararé e Cinzas.

isto para a região de Tomazina (onde se localiza a TI Pinhalzinho). Para o autor, um dos fatos que deu início àquele processo foi a passagem de tropeiros e latifundiários mineiros pela região do Itararé, região da atual divisa entre Paraná e São Paulo. A margem esquerda do rio Paranapanema teria então começado a ser conquistada a partir da margem esquerda do rio Itararé, e ocupada com base na hidrografia, através do estabelecimento pelos colonizadores em locais que incluíam pelo menos um acesso a uma aguada ou córregos (WACHOWICZ, 1987, apud CARSTEN, 2012, p.35). Numa posição distinta, Maria Helena Cambiaghi (1954) considera que os primeiros núcleos efetivos de população nesta região se deram com a fundação da colônia militar do Jataí e dos aldeamentos São Pedro de Alcântara e São Jerônimo, na segunda metade do século XIX.

Já a colonização e o desenvolvimento econômico da região situada nas proximidades do rio Laranjinha, (afluente do rio das Cinzas e onde se localizam as TIs Laranjinha e Ywy Porã) teve início em período posterior e com motivações distintas. Conforme Cambiaghi (1954) a colonização da região foi viabilizada com a construção da ferrovia que ligava Jacarezinho-Jaguariaíva-Curitiba nas primeiras décadas do século XX, seguido do avanço da cafeicultura.

Vemos aparecer aí grande número de fazendas e núcleos urbanos, que hoje constituem cidades relativamente desenvolvidas. Aparecem então: Nova Alcântara, que é Jacarezinho de hoje, fundada por mineiros; Espírito Santo do Itararé, por onde passava o caminho para Sorocaba, origem do atual município de Ribeirão Claro; Tomazina, Cambará; Santo Antônio da Platina, Colônia Mineira, atual Siqueira Campos, etc. (CAMBIAGHI, 2007, 76 apud CARSTEN, 2012, p. 35).

[...] Posteriormente, com a ligação ferroviária Jacarezinho-Jaguariaíva-Curitiba (1930), e indiretamente atingida pela evolução econômica do planalto, a região do Cinzas foi tomada de surto progressista, de que ficou à margem apenas a área compreendida entre os rios das Cinzas e o Laranjinha, até hoje pouco povoada. (MULLER, N.L. 2007, p.35 apud CARSTEN, 2012, p. 35).

Para Barros (2011 apud VEIGA, 2004) a ocupação de terras imemorialmente ocupadas pelos Guarani e Kaingang na região foi facilitada pela Lei de Terras de 1850, que passou a regulamentar a questão agrária no país e estabeleceu que as terras “não ocupadas”, passariam a ser propriedades do Estado. Salienta a autora que para requerer a posse das terras devolutas, era necessário apenas a existência de um ocupante no local, mecanismo este que foi burlado por políticos e coronéis, a medida que passaram a se utilizar de moradores locais para requerer/legitimar essas posses, que após conquistadas, eram transferidas para si próprios. Deste modo, nesta região, a figura dos ocupantes locais foi dispensada, sendo facilitada a concessão a titulação de extensas posses de terras aos requerentes (VEIGA, 2004).

[...] Foi naquele contexto de valorização das terras ainda sem compradores (i.e., de especulação imobiliária diante do avanço dos cafezais), que um bem

situado curitibano conseguiu a titulação de uma “posse” [junto ao rio Laranjinha] de quase 120 mil hectares (praticamente 50 mil alqueires paulistas). Marcos Agapito de Mello obteve, em 5 de março de 1897, o título nº 99, referente a uma “legitimação de posse” sobre 119.186 hectares (VEIGA, 2004, s/p).

Conforme Barros (2011) as terras localizadas junto ao rio Laranjinha que estavam sendo tituladas e posteriormente divididas em lotes menores para venda, eram vazias de ocupantes não-índios e sequer conhecidas na maior parte de sua extensão, isto decorrente da hostilidade Kaingang na região.

Segundo Veiga (ibidem), nas terras referentes aos quinhões 16 e 24 da posse Laranjinha, os fazendeiros encontraram a resistência Kaingang. A sede do empreendimento do Coronel José Carvalho de Oliveira, o núcleo Carvalhópolis (Kaingang), foi assentada em pleno território kaingang, e a presença deles teria causado pânico entre as famílias de trabalhadores rurais que para lá haviam sido levadas.

Especificamente no caso da Posse Laranjinha, Veiga (ibidem) apresenta uma sobreposição de mapas que definia a posse era completamente diferente do curso real do Laranjinha – ou seja, ninguém, além dos índios, adentrara a região até então. E, além dos nomes acima mencionados, os contemplados com a posse eram iminentes políticos paranaenses, Caetano e Ildefonso Munhoz da Rocha e Affonso Alves de Camargo, que acabaram como proprietários de valiosas áreas no norte do Estado (BARROS, 2011, p. 83).

A medida que os núcleos populacionais foram se estabelecendo junto aos rio das Cinzas e Laranjinha, as relações entre índios e não-índios que avançavam sobre seus territórios foram marcadas por conflitos, sendo o mais conhecido deles, o massacre de Santo Antônio da Platina em 1911, na qual foram vítimas dezenas de Kaingang.

[...] E’ gravíssima a situação dos índios cainganges que habitam as florestas comprehendias entre os rios Cinzas e Laranjinha. Suas terras passaram ao domínio particular, apesar da posse imemorial, como se fossem devolutas. Os felizes proprietários querem a ferro e fogo esbulhar os silvícolas de seus legítimos domínios. Como medida urgente já iniciamos a abertura de uma picada, ligando S. Jeronymo a Santo Antonio da Platina e criamos um posto de atração (O ESTADO DE SÃO PAULO, 18 de julho de 1911, p.06).

Também conhecidos na bibliografia como “Coroados bravos”, a região do rio Laranjinha na altura dos municípios de Santa Amélia, Abatiá, Cornélio Procópio e Nova Fátima foi a última fronteira de pacificação dos Kaingang no Paraná. Visando atender os interesses particulares de proprietários, foi criado em 1918 pelo SPI na margem direita do rio Laranjinha, o Posto de Atração, conhecido como “Posto Velho ou Posto Krenau”¹⁷.

[...] No Estado do Paraná, na região cortada pelo rio Laranjinha, tributário do Cinzas, que por sua vez o é do Paranapanema, habita um grupo de índios

¹⁷ Nesta pesquisa para se referir ao antigo posto do SPI no rio Laranjinha será utilizado exclusivamente a denominação “Posto Velho”, termo utilizado pelos indígenas em geral. A denominação Posto Krenau não foi utilizada em momento algum da pesquisa pelos indígenas.

Caingangs, que até agora não tinham com os civilizados outros contatos senão os de rápido e mortíferos conflitos e assaltos a mão armada. Nestes dous últimos anos as vistas de paranaenses e paulistas empreendedores, voltaram-se para aquella região onde, atrahidos pela feracidade das terras, cobertas de matas virgens, e pelas facilidades de transporte creados Estrada de Ferro Sorocabana, pretendiam abrir lavouras de café e de cereais. **Esses empreendimentos, no entanto, encontravam sérios embaraços no atropelo causado pela proximidade dos selvícolas, que apareciam ora num, ora noutro ponto, atacando os trabalhadores, assustando-os e fazendo-os abandonar os trabalhos em marcha, ou apenas iniciados.** Em meados do anno passado, um dos maiores proprietários de terras daquele sertão, o Sr. Coronel Carvalho, de Curityba, resolveu apelar para o Sr. Dr. Pererira Lima, então Ministro da Agricultura, pedindo-lhe que puzesse treme a tão anômala situação. O Dr. Pereira Lima mandou, então que a Directoria de Proteção aos Índios organizasse um serviço para remover aquelle tropeço ao desenvolvimento agrícola do sertão do rio das Cinzas, mediante a pacificação dos respectivos indígenas. [...]. (Jornal do Comércio, 11/12/1919. IN. NOVAK, 2006, p. 136. Grifos meus).

A ação do SPI na região esteve aliada a interesses de particulares, e em especial ao de uma grande empresa inglesa de colonização de terras, a CTNP - Companhia de Terras Norte do Paraná (Idem, p. 80)¹⁸. Como indica Santos (2017) embora o SPI propunha como ideário positivista “[...]respeitar e defender as populações indígenas e suas terras, o órgão indigenista agia transferindo indígenas e suas terras para a colonização, ao mesmo tempo que reprimia suas práticas tradicionais” (Idem, p.94). Como destaca Novak (2006),

[...] o papel principal do órgão indigenista, contemplado pelo poder público, era apaziguar, educar e territorializar os grupos indígenas, abrindo os sertões à iniciativa dos particulares. A integração das populações indígenas a uma comunidade dita nacional era, na verdade, um projeto de extinção dos povos nativos enquanto populações portadoras de uma historicidade diferencial e de autodeterminação política. O poder tutelar agia para destituir o nativo de uma vivência cultural e politicamente diferenciada e de uma territorialidade específica, forçando-o a reconhecer um território alheio que lhe era imposto (Idem, p.67).

Novak (2006) ressalta que mesmo após a criação do posto, os Kaingang resistiam em deixar seus territórios e mantinham atritos com a população local. Com o objetivo de fazer uma “limpeza” da área e varrer o empecilho ao seu projeto imobiliário, a CTNP realizou junto com o SPI, pelo menos duas expedições de atração.

Tommasino cita uma expedição organizada em 1927/1928 pelo SPI, para atrair os Kaingang bravios do rio Laranjinha e rio das Cinzas. Para este serviço o SPI contava com o apoio de famílias Kaingang de São Jerônimo, que acamparam na região. Ocorreu um grave conflito no qual dois brancos foram assassinados a golpes de machado, provocando o recuo da expedição e o retorno à São Jerônimo das famílias Kaingang utilizadas para facilitar o contato

¹⁸ Conforme Fernandes (2014), a empresa imobiliária Companhia de Terras Norte do Paraná- CTNP foi fundada em meados da década de 1920 com capitais ingleses. Na década de 1940, com a entrada da Inglaterra na Segunda Guerra Mundial e a necessidade de recursos, ela foi vendida para um grupo de brasileiros. Com a venda, além da comercialização de terras, houve uma diversificação em suas atividades, tendo em 1950, seu nome foi modificado para Companhia Melhoramentos Norte do Paraná – CMNP (Idem, p. 17).

(TOMMASINO, 1995, p.128). A autora ainda revela a organização de uma nova expedição, em 1930/31, também pelo SPI, que conseguiu pacificar um grupo de Kaingang do rio Laranjinha, levando-os para o Posto Velho daquele rio. Afirma ainda que estes últimos Kaingang livres foram aldeados em 1930, através da prática estratégica de aliança entre um chefe político branco e um chefe indígena (cacique) (TOMMASINO, 1995, p.113). No entanto, a própria autora mostra que nem todos os Kaingang da região do Laranjinha aceitaram se deslocar para os postos indígenas. Muitos resistiram e não aceitaram fazer amizades com os brancos (TOMMASINO, 1995, p.132 apud NOVAK, 2006, p.137).

A atuação da empresa imobiliária CTNP/CMNP na comercialização de lotes em partes da região nordeste e norte central do Paraná, a partir da década de 1930, para Gonçalves (2007) foi pautada num maciço programa de publicidade, orquestrado através da divulgação de uma imagem de eficiência e na comercialização de terras livre de conflitos e contestações dos títulos de propriedade¹⁹. Contudo, este tipo de imagem ocultou as arbitrariedades desferidas contra os indígenas que viviam nos territórios entre os rios Laranjinha, Tibagi e Ivaí. O alinhamento da empresa com o SPI, conforme Tommasino (1995), promoveu “[...]o trabalho de ‘limpeza das terras indígenas’” (Idem, p. 145), ou seja, a eliminação física e transferência de indígenas de áreas de interesse comercial

Além da CTNP/CMNP, outras empresas colonizadoras atuaram na região norte do Paraná produzindo uma (re)ocupação deste território marcado pela presença de grupos indígenas, caboclos, posseiros, isto facilitado pelas políticas do governo do Paraná através da concessão de terras para empresas tais como a Colonizadora Cafezal, Colonizadora Mariluz, Companhia Brasileira de Imigração e Colonização – COBRIMCO, Companhia Byington (FABRINI, 2014, p. 15)²⁰.

1.2 OS NHANDEWA NO POSTO DE ATRAÇÃO DO SPI - LARANJINHA

Conforme Veiga (2004) em 1918, o SPI iniciou o trabalho de instalação do Posto Indígena junto a margem direita do rio Laranjinha, para o qual trouxe alguns Kaingang de outras regiões (já em contato com a sociedade regional) bem como os Nhandewa da própria região, estes últimos considerados bons agricultores para fazer as roças do Posto de Atração. “[...] Os

¹⁹ A empresa imobiliária Companhia de Terras Norte do Paraná- CTNP foi fundada em meados da década de 1920, com capitais ingleses. Na década de 1940, com a entrada da Inglaterra na Segunda Guerra Mundial e a necessidade de recursos, ela foi vendida para um grupo de brasileiros. Com a venda, além da comercialização de terras, houve uma diversificação em suas atividades. Na década de 1950 seu nome foi modificado para Companhia Melhoramentos Norte do Paraná – CMNP (FERNANDES, 2014, p.17).

²⁰ Sobre a ação de companhias colonizadoras nas terras em que viviam os Xetá, levando quase a dizimação completa de um povo e suas lutas de resistência no presente. Ver Silva (1998), Lima e Pacheco (2017).

Guarani fizeram ali roças de milho, feijão, mandioca e batata doce e construíram algumas casas de pauapique” (VEIGA, 2004, s/p). Além dos que já viviam no local, foram trazidos Nhandewa de Araribá e Kaingang dos aldeamentos de São Jerônimo e Ortigueira, que serviram de intérpretes e “amansadores” (TOMMASINO, 1995).

Por meio de depoimentos obtidos com indígenas Nhandewa e Kaingang que viveram no Posto junto ao rio Laranjinha ou tiveram parentes que ali residiram, Tommasino (1995) descreve a situação dos Kaingang que se buscava pacificar no posto do SPI. Conforme relatos, estes viviam em condições de abandono e assolados por epidemias, o que levou a dizimação de quase todo o contingente.

[...] A aldeia dos Coroados ficava bem na beira do rio e dava muita maleita. Quase não ia carro para lá. De seis em seis meses vinha o Doutor José Maria que vinha tratar os doentes. Mas se alguém fosse picado por cobra ou pegasse doença quando não tinha ninguém, "era certo que morria mesmo". Assim foram se acabando os Coroados. Dava sarampo também (Pan Tanh, Posto Barão de Antonina, 1994. In. TOMMASINO, 1995, p.138).

Tommasino (1995) e Veiga (2004) através de depoimentos de indígenas que conviveram no Posto Velho, apontam para a grande resistência dos Kaingang que se negavam a se submeter ao projeto de pacificação, estabelecendo ataques contra os brancos e até mesmo contra os Guarani.

[...] Tinha bastante Kaingang mesmo. [...] Porque o seu Humberto (Humberto de Oliveira, funcionário do SPI), o seu Zé (José Maria Cavalcanti, também funcionário do SPI) também levavam o remédio e dava prá eles... de maleita. Mas eles falavam que não queriam...[...] Não queriam ser animal dos branco. Então eles preferiram a morte, mas não, que eles não queriam ser animal dos brancos (Cecília Delminda e Rita, Posto Laranjinha, 1990) (TOMMASINO, 1995, p. 138).

Ainda são necessárias novas pesquisas para compreender o que ocorreu com os Kaingang, pois há poucas informações sobre os que aceitaram permanecer no Posto de Atração e sobre as possíveis transferências para outros aldeamentos. Tommasino (1995) partindo das escassas informações que se tem, afirma que parte dos Kaingang contatados e aldeados foram transferidos para o P.I. Ivaí (Manoel Ribas), Pinhalzinho e São Jerônimo. Outra parte do grupo foi aldeada no Posto Velho e permaneceu até serem todos vitimados por epidemias (Idem, p. 145)²¹.

[...] Dos homens Kaxêgui foi o último a morrer, mais ou menos em 1949. Vaicó depois de adulta se casou com um índio Guarani do Posto Pinhalzinho e lá permaneceu até o fim de sua vida que não foi longa. Não teve filhos com o

²¹De acordo com dados trazidos por Tommasino (1995) e Barros (2011) não há um consenso sobre qual epidemia assolou os indígenas na região, havendo referências à maleita, sarampo e gripe espanhola.

Guarani e com ela desapareceu o último sobrevivente dos Coroados aldeados no Posto Velho (TOMMASINO, 1995, p.138).

Apesar de ser relatado pelos Guarani ataques desferidos pelos Kaingang durante o processo de pacificação, também houve proximidades entre os grupos, como relataram Maria de Lourdes (Kunhã Rerocaidjú) e Bertolino Rodrigues²², ambos Nhandewa que conviveram no Posto Velho junto dos Kaingang, durante as ações do SPI no local.

Segundo Lourdes, por volta de seus oito anos, apenas cinco Kaingang ainda moravam no Posto Velho: um homem e quatro mulheres, que ela sempre ia visitar com seu pai. “As mulheres eram muito alegres, muito amáveis. Elas queriam bem mesmo a gente. E tinha uma velhinha, Raifi, que ela gostava muito de mim. [...] Ela me punha num cesto, [...] e punha aquele cesto na cabeça e me levava para a mata. Isso a gente saía cedo. Ela me levava para a mata para procurar coquinho. Ela usava tanga por baixo ainda. Ela tinha os vestidos, mas a tanga sempre ela não largava. Aí quando ela chegava no pé de coqueiro, [...] ela não cortava o pé de coqueiro. Ela subia, cortava o cacho, derrubava e [...] punha dentro daquele cesto. Aí ela pegava uns caeté, uma rama que tem na mata, e aquelas folhas bem largas, ela cobria e me colocava por cima de novo [...] e a gente ia embora. Chegava lá tinha um pilão desse tamanho assim [indicando que era grande]. As quatro índias socavam naquele pilão. Elas lavavam bem lavadinho os cocos, punham naquele pilão e as quatro mulheres índias socavam [...] tiravam bem aquele caldo do coquinho e colocavam numa talha, um jarro que eles faziam de barro, aí colocava água, quando era no outro dia que eles iam tomar aquela água. Mas você precisava ver, que coisa mais gostosa”.

Bertolino também se lembra de várias visitas aos Kaingang no Posto Velho, quando era criança. Segundo ele, os Kaingang sempre ofereciam comida a quem chegava – “pipoca, milho, mel, batata assada...” (BARROS, 2011, p.162-163).

Alguns dos Nhandewa da região acompanharam os processos que levaram a invasão das terras do Posto Velho por não-índios, e estes também foram os últimos a deixá-lo. Sobre essa questão, há diversos registros do SPI relatando invasões, venda das terras e expropriação das terras do Posto de Atração cometidas por fazendeiros e até mesmo por políticos locais, que avançavam sobre os marcos divisórios da área indígena.

Posto Indígena Laranjinha. Maio de 1950. Processo 48/50. Processo denunciando o gerente do posto Laranjinha contra invasão, venda e apropriação de terras indígenas envolvendo os postos de Laranjinha e Pinhalzinho. “[...]Solicitei por telegrama a devida escritura para que eu possa defender esta causa na altura, para que nossos índios não fiquem paralisados, interrogando-me seguidamente se deve ou não continuar suas plantações”. Na carta mencionada, Labatut explica que os índios foram retirados da beira do Laranjinha para tratamento de saúde, em razão de maleita, ficando apenas uma família na casa do Posto, mas que os índios pretendiam voltar para lá onde tinham suas plantações, mas estavam sendo ameaçados pelos funcionários da fazenda Linda Flora, nomeadamente por um funcionário chamado Nézio, que era também “suplente de Inspetor de Quarteirão”: “Este

²² Dona Lourdes hoje com mais de 80 anos reside em Laranjinha. Bertolino faleceu em maio de 2016 em Ywy Porã.

último vem seguidamente intimidar os índios do Posto velho, alegando que as terras, casa do Posto e o cemitério não nos pertence, e que vae retirá-los dali pata arrendar as terras e formar pastagem” (SPI In. VEIGA, 2004, s/p)

Posto Indígena Laranjinha. Alberico Labatut. 09/01/1954. Ofício 20, do encarregado do posto, Alberico Labatut para o chefe da IR7 Lourival da Mota Cabral – Comunica a vinda do advogado de alguns fazendeiros, a seguir: [Ciro de Magalhães] Domiciano e Augusto Campineiro, **cujas terras são vizinhas ao posto e alegam que as terras indígenas pertencem a eles. Toma parte na disputa a Prefeitura da cidade de Santa Amélia, cujo prefeito, que havia trocado de partido, solicita junto ao governador que o posto, que ocupa 100 alqueires de terra, seja incorporado aquele município** (MUSEU DO ÍNDIO. Acervo para consulta online/Documentos textuais e cartográficos – BRMI –SPI-OF056-0914).

Posto Indígena Laranjinha. 06/02/1955. Ofício 01 do encarregado do Posto, Alberio Labatut. [...] **Comunica o interesse de um fazendeiro de nome Silveira em comprar parte das terras do posto** (MUSEU DO ÍNDIO. Documentos textuais e cartográficos – BRMI –SPI-OF056-0965).

Posto Indígena Laranjinha. 02/07/1955. Alberico Labatut. Ofício 7 do encarregado do posto, Alberico Labatut para o chefe da IR7 Lourival da Mota Cabral. [...] comunica a invasão das terras do posto por **Ciro Domiciano de Magalhães, seus genros e filhos, que arrancaram a cerca divisória entre suas terras e as do posto e tomaram dois alqueires de terra do patrimônio indígena** (MUSEU DO ÍNDIO. Acervo para consulta online/ Documentos textuais e cartográficos – BRMI –SPI-OF056-0969. Grifos meus).

Posto Indígena Laranjinha. 15/10/1955. Ofício 8, do encarregado do posto, Alberico Labatut para o chefe da IR7 Dival José de Souza – **solicita enviar com urgência a uma cópia da plantado posto com relatório do engenheiro agrônomo encarregado da medição de terras em virtude de conflitos recentes.** Comunica a entrada do advogado Wilson Piazzeta no caso, que defenderá a causa indígena. (MUSEU DO ÍNDIO. Acervo para consulta online/Documentos textuais e cartográficos – BRMI –SPI-OF056-0970. Grifos meus).

Com a transferência e morte por epidemias dos Kaingang, conforme Faustino (2012) alguns dos Nhandewa foram transferidos para a TI Araribá, Laranjinha e outros dispersaram pelas cidades do entorno.

A família da Nhandewa Tereza Alves Rodrigues (esposa de Bertolino Rodrigues) foi a última a se retirar do Posto Velho, quando as demais foram transferidas para outro local para tratamento de maleita. Sem a presença de funcionários ou assistência do órgão indigenista, o Posto Velho que já vinha sendo alvo de investidas, se tornou ainda mais suscetível a grilagem por parte dos proprietários vizinhos. No início de 2017, em conversa com dona Tereza Rodrigues, foi relatado que ela e sua tia viveram neste local até a década de 1950. Ao ficarem sozinhas na sede do Posto, acabaram se deslocando para a TI Laranjinha, situada a cerca de 15

km do mesmo. Dona Tereza faleceu em julho de 2017 na TI Ywy Porã, sem ver a demarcação das terras que viveu na infância e nos últimos anos de sua vida²³.

Eu fui pra lá eu tinha uns 6 anos e fiquei até os 12... **Tinha bastante Guarani lá, mas o povo foi indo embora e ficou só nós.** Ali estava a turma da irmã Maria, a mãe dela, a Lica e o pai dela (Júlio Brito funcionário da CTNP), a turma da Júlia, os pais dela. Tinha mais gente que não conheço bem, porque eu era pequena, mas foram tudo para o Laranjinha... Quando nós morava ali, era na sede (construída pelo SPI) tinha uns 12 cômodos, era muito grande, que era para amansar os índios, e era só nós mesmos. Acabou ficando só nós 3 ali. Não tinha Kaingang mais lá... Não cheguei a conhecer não.

Na época que nós fomos, tinha um velhinho que morava lá. O avô do Marinho que morava lá na sede, e ele chamou nós lá e nós ia fazer um ranchinho e ele falou: “vem morar na sede, porque eu vou lá para o Laranjinha, aí vocês vão ficar olhando pra nós”.

Nós fazia roça, minha tia era muito trabalhadeira, quando nós estava lá, colhia 50 a 60 sacos de arroz, de feijão. A única coisa que comprava era sal e querosene. Mas a maioria era tudo dali que saía, minha tia fazia farinha de mandioca, farinha de milho, engordava porco, fazia sabão. A gente vivia desse jeito. As vezes ficava doente né, e nem os remédio a gente comprava, porque meu tio era benzedor, aí quando via que a gente não estava bem, ele ia no mato buscar remédio pra nós, e era bom o remédio. Ficamos 6 anos só nós 3.

Nós saímos de lá porque o meu tio bebia muito, e descombinou com minha tia e foi embora. Aí ficou só nós duas. Aí eu tinha uns irmãos que morava no Laranjinha e chamou: vocês não podem ficar sozinhas aqui não, aí ficou sem ninguém a sede. Mas quando passou uns 2 meses que nós viemos buscar a mudança, já tinha gente branco morando ali na sede. Depois disso não teve mais índio lá não.

Os parentes do meu esposo foi enterrado ali no cemitério... os tios, as tias. Eles vieram lá do Araribá. Dizia meu finado sogro que quando eles vieram de lá, eles vieram a pé até aqui no Laranjinha, veio umas 03 famílias. Veio meu sogro, um irmão dele e parece que o sogro da irmã Laura (Teresa Alves Rodrigues, Ywy Porã, janeiro de 2017. Grifos meus).

Entre os Nhandewa, as memórias transmitidas entre diferentes gerações e por aqueles que ainda são remanescentes, os muitos parentes ali enterrados, fazem com que as terras do antigo Posto do SPI seja reconhecida como uma terra de parentes, integrando assim, sua territorialidade. Em conversas com indígenas mais velhos de Pinhalzinho, Ywy Porã e Laranjinha são muitas as memórias do Posto Velho. As mais correntes remetem à estrutura da sede construída pelo SPI, que diziam ser muito alta e com vários cômodos. Relembrem das roças que produziam, da criação de porcos, das relações que mantinham com os Kaingang e as epidemias que vitimaram dezenas de indivíduos deste grupo.

[...] *Nós andávamos bastante. Ficávamos um pouco aqui nessa área [no Laranjinha], um pouco lá [no Posto Velho]* (BERTOLINO RODRIGUES).

²³ Tereza residia na TI Ywy Porã desde 2010, e faleceu em 11 de agosto de 2017, aos 70 anos.

[...] Lurdes nasceu no Pinhalzinho, sua mãe nascera perto de Santos no Bananal e seu pai, Pedro Coroadado era Kaingang, trabalhava “amansando índios”, também rememora memórias de sua infância junto ao antigo Posto do SPI. [...] Segundo ela sabe por relatos de seu pai, quando chegaram ao Posto Velho realmente tinha um grupo grande de índios Kaingang vivendo lá. Mas ocorreu um primeiro surto de “maleita”, muitos morreram – “porque não tinha médico, nem remédio, e eles insistiam em tomar banho de rio todos os dias”.

Albane nasceu no Posto Velho e seu pai conta que, na época de seu nascimento, não havia muitos índios morando lá, apenas cinco ou seis famílias que, por conta das constantes ameaças dos proprietários brancos, foram para o Laranjinha. [...] meu pai ainda resistiu uns meses lá. E nesse intervalo de tempo eu nasci. No ano de 50. Nasci naquela aldeia. E com um mês e pouco de vida, aí meu pai deixou lá também. Porque ele estava lá sozinho, os caras ameaçando. Ele falou: ‘Bom, eles já foram [os Guarani], que são os donos da terra, agora eu vou arriscar minha vida aqui sozinho?’ aí ele veio pra cá (BARROS, 2011, p. 163).

Nomes comuns aos Nhandewa de Laranjinha, Ywy Porã e Pinhalzinho são registrados fartamente nos informes enviados pelos chefes locais do Posto, aos responsáveis pela sétima inspetoria do SPI (IR7). Isto pois, alguns dos indígenas que viveram e inclusive trabalharam no Posto de Atração, são parentes dos atuais Nhandewa que vivem nestas TIs. Dentre aqueles que trabalharam no Posto para o SPI podemos destacar Antenor Sampaio (avô do ancião Arnaldo Raulino Sampaio – Ywy Porã [falecido no início de 2019]); Joaquim Tudjá [falecido] (pai do *txamoi* Bertolino Rodrigues [este último falecido em 2016] – Ywy Porã); José Inácio (avô materno de Mário Raulino Sampaio – Ywy Porã [falecido]); Pedro Coroadado (pai de Lourdes Lourenço – Laranjinha – [falecido]); Belmiro Lourenço [falecido] (avô de Valdecir Mendes – vice-cacique de Laranjinha); Júlio Brito (não índio funcionário da CTNP e esposo de Maria Delfina, dona Lica [falecidos] e ambos pais de Maria Guarany e Juraci de Brito - Ywy Porã) e Mário Jacinto (Laranjinha).

A Guarani Almerinda da Silva lembra, entre os mortos enterrados no cemitério do Posto Velho (mencionado na carta do funcionário Labatut) os seguintes parentes: 1 Kunhâtsu, casada com Joaquim Caçador Tudjá (pai de Bertolino Rodrigues); Arvelino da Silva Mbokajú (pai de Almerinda e irmão de Joaquim Caçador); 3 Lodório Duguaká (tio da Júlia Tikaj). Um importante documento administrativo do Posto Laranjinha, o Livro Caixa, iniciado em 1941, confirma, com seus registros, os constantes gastos com moléstias e, inclusive, alguns óbitos, indicando com isso nomes de alguns enterramentos no cemitério do Posto Velho (VEIGA, 2004, s/p).

A medida que os Nhandewa possuem uma vasta memória acerca dos seus parentes próximos que viveram e ou estão enterrados nas terras do Posto Velho, estas relações tem fundamentado as reivindicações do grupo pelo território que se arrasta a décadas. Sobre a reivindicação de territórios antigos a partir das memórias, destaca Moraes (2016):

A memória das antigas aldeias e as reivindicações atuais de terra podem não ser a mesma coisa, mas na linguagem nativa parecem estar formuladas da mesma maneira: os reclames são como que derivações de antigas ocupações, e

não por acaso as relações de descendência e ascendência, os antepassados e os sepultamentos figuram como elementos centrais da territorialidade (Idem, p. 87-88).

Entre os descendentes dos Nhandewa que viveram no Posto Velho, as memórias transmitidas por ele – a despeito da presença do SPI - remetem a um contexto mais próximo daquele que concebem como o modo de vida tradicional, ou seja, sem tanta interferência de não índios na língua, nos seus costumes. O Posto Velho também é remorado como o local onde possuíam com ao acesso rio, abundância de peixes e caças, onde faziam suas roças e criações (de aves e animais), modelo de vida ideal entre os Guarani. Todos estes aspectos podem ser visualizados nos desenhos realizados pelos alunos indígenas da escola de Ywy Porã, elaborados a partir das memórias repassadas pelos mais velhos às novas gerações (Figura 02).

Figura 02 - Desenhos dos alunos da Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé – Ywy Porã acerca do antigo Posto Velho (2015).



Fonte: Acervo próprio.

Já nos desenhos produzidos pelos alunos acerca da área que vivem atualmente, temos duas imagens bastante distintas às anteriores. Estes vêem o espaço em que vivem cercado pela monocultura e sem acesso aos recursos naturais, diferentemente das percepções representadas acerca do antigo Posto do SPI (Figuras 03).

Figura 03 - Desenhos dos alunos da Escola Estadual Indígena Nimboeaty Mburuvicha Awá Tiropé – Ywy Porã acerca da TI atual (2015).



Fonte: Acervo próprio.

Embora a vida dos antepassados no Posto Velho seja relembra em oposição a aquela vivenciada atualmente, esta última, marcada pela proximidade com não índios, outrossim, a *cultura dos antigos* continua em certa medida inscrita na vida atual do grupo e se põe como referência em seus modos de ser e estar no mundo, porém, aberta à criação e produção de diferenças (COSTA, 2016, p.32).

1.3 DESAFIOS E LUTAS DOS GUARANI NHANDÉWA NA BACIA DO RIO DAS CINZAS – DADOS HISTÓRICOS E ETNOGRÁFICOS DE FINAIS DO SÉC. XIX AO XXI

De acordo com Carsten (2012) mesmo que diversas referências históricas atestam a presença indígena na bacia do rio das Cinzas, região nordeste Paranaense, estes povos foram excluídos e ocultados ideologicamente pelos textos historiográficos produzidos sobre a mesma.

Foram ocultadas as intensas investidas da sociedade do entorno desde os séculos XVI e intensificadas no decorrer dos séculos XIX e XX, sobre os territórios Nhandéwa e Kaingang às margens dos rios Laranjinha e Cinzas. A tentativa de limpeza da presença indígena nestes territórios se deu por meio de incêndios criminosos em aldeias, massacres e políticas que objetivavam eliminar as populações indígenas na região. Apesar de todas as investidas contra seus modos de vida e sobre suas próprias vidas, grupos Nhandéwa, Kaingang e Xetá atravessaram o século XXI, e continuam resistindo e ocupando terras nestas localidades, demarcadas pela União ou a espera de possível demarcação, onde permanecem em suas alianças, lutas e conquistas.

Apesar de muitas vezes ocultados pela produção bibliográfica regional, os desdobramentos decorrentes do avanço dos colonizadores sobre as áreas indígenas na bacia do rio das Cinzas foram amplamente relatados em jornais e em resumos de boletins informativos do SPI disponíveis no site do Museu do Índio. Através da consulta a esses dados, em dissertações, em conversas com os Nhandewa que vivem nestas localidades, foi possível estabelecer brevemente uma cronologia das violências sofridas pelos indígenas nas três TIs. Isto num período que se estende entre finais do século XIX até finais da segunda década do século XXI (QUADROS 01,02,03).

Quadro 01 - Violências sob os Nhandewa de Pinhalzinho.

| TI PINHALZINHO | | |
|-----------------------|-----------------------|---|
| 1885 (22/05/1913) | O Estado de São Paulo | Questionamento dos títulos de posses requeridos em 1885 para instalação de fazendas junto ao rio das Cinzas e Laranjinha, que segundo o interessado (anônimo), ignorava a antecedência Kaingang e Guarani na região [...] <i>seus verdadeiros donos</i> . |
| 14/03/1909 | O Estado de São Paulo | Marcelino Rufino Jepiaju, capitão do aldeamento Barra Grande relata à redação do jornal O Estado de São Paulo que os vizinhos do aldeamento mataram vários indígenas que “adentraram suas terras”, que aliás, eram fruto da invasão de territórios tradicionais dos indígenas. Receosos de novos ataques, cerca de 300 indígenas deixam o aldeamento (seriam os Kaingang?). |
| 14/03/1909 | O Estado de São Paulo | Representação do capitão do Barra Grande – Marcelino Rufino Jepiaju feita por escrito e publicada no referido jornal, denunciando o ataque dos não-índios aos “Choclés – Kaingang” – que acarretou na morte de mais de 200 indígenas. Os moradores ainda exigiam que os Guarani os ajudassem a exterminar o grupo, sob risco de também serem atacados. |
| 17/07/1911 | O Correio Paulistano | Inquérito requerido pelo SPI - para apurar a responsabilidade do massacre de Índios “Cayuás”, incorrendo na denúncia de 14 bugreiros que durante três meses perseguiram os silvícolas. [...] <i>É gravíssima a situação dos Caingangs, habitantes das florestas compreendidas entre os rios das Cinzas e Laranjinha</i> . |
| 26/01/1912 | O Estado de São Paulo | Informe do SPI para prestação de auxílio junto ao aldeamento de Pinhalzinho, no município de Tomazina que teria sido assaltado por uma turma de malfetores. |
| Decorrer séc. XX | Relatos dos indígenas | Proibição de utilização da língua indígena pelo SPI/FUNAI |
| 1914 | Novak (2006) | Epidemia de gripe se alastra no Barra Grande (Pinhalzinho), matando muitos Guarani. |
| 1929 | Novak (2006) | Novas epidemias no Posto Indígena, ocasionando locomoções dos Guarani em busca de novas áreas. |
| 16/03/1942 | Informe IR7 - SPI | Relatório do Posto Pinhalzinho para apurar a denúncia de venda ilegal de madeira e exigir o pagamento da mesma. |
| 05/1950 | Informe IR7 - SPI | Processo denunciando o agente do Posto Laranjinha contra invasão, venda e apropriação de terras dos postos indígenas Laranjinha e Pinhalzinho. |
| Até 1970 | Relatos indígenas | Espancamentos de indígenas pelos chefes de Posto |
| Até 1980 | Relatos indígenas | Caciques escolhidos pelo SPI/FUNAI, tornando-os sem autonomia política |
| 31/12/1954 | Informe IR7 - SPI | Encaminhamento da carta de João Serrano (inspetor do SPI) ao IR7 denunciando agressões sofridas pelos índios de Pinhalzinho |
| 10/11/1955 | Informe IR7 - SPI | Informe ao IR7 sobre a presença de posseiros japoneses vivendo no aldeamento Barra Grande (Pinhalzinho), que estaria gerando conflitos entre os lavradores e os índios. |
| 1955 | Hemeroteca Digital | Conforme carta de Dival José de Souza a João Serrano - o SPI arrendava por 10 anos terras deste Posto Indígena para Fomentos Agrícolas federais, correspondendo a mais de 50 % da área – roubo de madeiras; Da ocupação da terra dos Guarani de Pinhalzinho pelos fomentos agrícolas restaram antigos funcionários que depois de 10 anos ou mais, não abandonaram a área. |
| 06/07/1955 | Informe IR7 - SPI | Informe ao IR7 sobre a existência de conflitos entre os índios e seus vizinhos, extração ilegal de madeira no Posto de Barra Grande e sobre sucessivos incêndios atingiram toda a criação e patrimônio, além de ter vitimado vários índios. |

| Década de 1970 | Cartografia social (2014) | Assassinato do Guarani Osvaldinho pelos posseiros. |
|----------------|--------------------------------|--|
| 30/11/1978 | O Estado de São Paulo – | Denúncia do CIMI de que sob orientação do presidente da FUNAI Álvaro Villas Boas, o encarregado da FUNAI em Pinhalzinho estaria abandonando o posto e transferindo os Guarani pra outras regiões e queimando suas casas [...] <i>para depois alegar abandono espontâneo pelos índios e poder negociar tranquilamente os 280 alqueires que pertencem a eles.</i> |
| 08/04/1979 | CIMI | Posseiros Pinhalzinho [...] <i>O levantamento da FUNAI/INCRA/ Governo do Paraná de 1975, acusava a existência de 27 famílias de posseiros (111) pessoas nos 689 hectares dos Guarani de Pinhalzinho. O mesmo levantamento dizia haver apenas 7 índios naquela área.</i> [...] <i>Conta um morador de Guapirama, que “nos últimos tempos tiraram os índios daí, até um velhinho... Firmino e mais três foram para Santa Amélia; depois levaram mais duas famílias e depois levaram uma família de 4 pessoas em Araribá... Os índios foram transferidos por ordem de Alvaro Villas Boas, que tinha visitado o Posto aqui logo que assumiu a Delegacia da Funai...</i> Pessoas envolvidas na expulsão de posseiros na TI Barão de Antonina foram transferidas para Pinhalzinho, um total de 28 pessoas (04 famílias). |
| 1984 | PPP – Escola Indígena Yvy Porã | FUNAI traz indígenas Guarani-Kaiowá de Mato Grosso do Sul para “repovoar” o Pinhalzinho. *Foram embora da TI com a expulsão dos posseiros. <i>A eclosão destes litígios em 1985, está ligada ao repovoamento da reserva, dado início em 84 pela FUNAI, já que até então, a reserva encontrava-se pouco habitada. A presença dos novos habitantes deve ter reacendido o medo de expulsão dos intrusos, trazendo à tona o conflito latente entre eles e os índios. Na ocasião, à frente da defesa de suas posições (dos intrusos) estaria Justino Gomes, provavelmente filho de João P. Gomes Filho. Os posseiros então, desde 03/05/85, notificados judicialmente a deixarem a reserva, diante da alegação de serem intrusos, sem título de propriedade (PPP Yvy Porã, 2014, p.7)</i> |
| 30/07/1985 | O Estado do Paraná | Invasão do Posto Pinhalzinho por policiais do destacamento de Guapirama, munidos de metralhadoras sob chamado do posseiro Faustino Gomes, que desferiu ameaças ao cacique. [...] <i>Além de agredi-lo (Mário Jacinto), Faustino queria força-lo a entrar em seu carro, segundo os indígenas, para executá-lo.</i> *Residia neste contexto apenas a família do seu Orlando, sem atritos com os posseiros ²⁴ . |
| 1985 (2014) | Cartografia social | Relatos de incêndios de casas de indígenas pelos posseiros durante a retomada e expulsão dos posseiros e destruição do cemitério indígena pelos mesmos |
| 20/05/1994 | Folha de Londrina | Disputa fundiária existente há mais de 25 anos no Pinhalzinho com o ocupação do primeiro funcionário do SPI na área, permanecendo seus descendentes como posseiros no Posto Indígena Pinhalzinho. Relatos de ameaças de morte dos posseiros ao cacique Euclides Ribeiro e destruição das roças dos indígenas. |
| 1996(2014) | Cartografia social | Descrição de violências e ameaças de morte pelos posseiros quando houve a demarcação de terras no Pinhalzinho. |

Fonte: Leticia Fernandes (2018).

²⁴ Moça da geografia – índios em fazendas

Quadro 02 - Violências sob os Nhandewa da TI Laranjinha.

| TI LARANJINHA | | |
|----------------------|-------------------------|--|
| 1885 (22/05/1913) | O Estado de São Paulo | Questionamento dos terras dos títulos de posses requeridos em 1885 para instalação de fazendas junto ao rio das Cinzas e Laranjinha, que segundo o interessado (anônimo), ignorava a antecedência Kaingang e Guarani na região [...] <i>seus verdadeiros donos</i> . |
| 18/06/1911 | O Estado de São Paulo | Ataque aos indígenas localizados entre os rios das Cinzas e Laranjinha por [...] <i>proprietários ávidos por terras</i> . |
| Decorrer séc. XX | Relatos dos indígenas | Proibição de utilização da língua indígena pelo SPI/FUNAI |
| 05/1950 | Informe IR7 – SPI | Processo denunciando o agente do Posto Laranjinha contra invasão, venda e apropriação de terras dos postos indígenas Laranjinha e Pinhalzinho. |
| 07/05/1966 | Informe IR7 – SPI | Recibo de arrendamento de terras do posto indígena. |
| 1970 | Relatos dos indígenas | Assassinato pela Polícia Militar de Santa Amélia da linguará Maria (Kaingang). Ela foi morta no lugar de seu filho Estevão, procurado pela PM, sob ordens da FUNAI. Os Guarani de Laranjinha relatam que Estevão era questionador das atitudes do órgão indigenista. |
| 1973 | Relato de Osias Sampaio | Assassinato do Policial Militar Nhandewa de Santa Amélia, Mario Arnaud Sampaio Sobrinho, por outro PM do mesmo município. |
| Até 1980 | Relatos indígenas | Caciques escolhidos pelo SPI/FUNAI, tornando-os sem autonomia política |
| 1985 | ISA | Retenção dos recursos de venda dos produtos das lavouras desenvolvidas pelos indígenas no programa de fomento de agricultura da FUNAI, pela 12ª Delegacia do órgão indigenista, localizada em Bauru-SP. |
| 11/10/1985 | O Estado do Paraná | Corte de verbas da 12ª Delegacia da FUNAI, com sede em Londrina, [...] <i>não permitindo sequer aos índios plantarem nas terras já preparadas, pois nem sementes existem</i> . Relatos de que os indígenas e as crianças estariam passando fome. |
| 25/04/2001 | Gazeta do Povo | Assassinato pela Polícia Militar de Santa Amélia, o Nhandewa Vicente Cândido de Lima no interior da TI Laranjinha |
| 04/03//2016 | Massa News | Assassinato do Nhandewa Pedro Lourenço. |
| 13/03/2017 | Tribuna do Vale | Assassinado no município de Santa Amélia, o jovem Nhandewa Vagner Mendes. |
| 05/02/2018 | O Jornal do Oeste | Não repasse de verbas do ICMS Ecológico a TI Laranjinha pelo prefeito de Santa Amélia. |

Fonte: Leticia Fernandes (2018).

Quadro 03 - Violências sob os Nhandewa de Ywy Porã/Posto Velho.

| TI YWY PORÃ/POSTO VELHO | | |
|--------------------------------|-----------------------|---|
| 1885 (22/05/1913) | O Estado de São Paulo | Questionamento dos títulos de terras dos posses requeridos em 1885 para instalação de fazendas junto ao rio das Cinzas e Laranjinha, que segundo o interessado (anônimo), ignorava a antecedência Kaingang e Guarani na região [...] <i>seus verdadeiros donos</i> . |
| 18/06/1911 | O Estado de São Paulo | Ataque aos indígenas localizados entre os rios das Cinzas e Laranjinha por [...] <i>proprietários ávidos por terras</i> . |
| 13/05/1921 | O Correio Paulistano | Denúncia referente ao comportamento do chefe do Posto Indígena que abandonava o local [...] <i>e vivia rodeado de camaradas de reputação duvidosa e armados de carabinas</i> |
| 05/1950 | Informe IR7 – SPI | Relato de ameaças aos indígenas pelos funcionários da fazenda Linda Flora [...] <i>Este último vem seguidamente intimidar os índios do Posto velho, alegando que as terras, casa do Posto e o cemitério não nos pertence, e que vai retirá-los dali para arrendar as terras e formar pastagem</i> . |
| 05/1950 | Informe IR7 – SPI | Processo denunciando o agente do Posto Laranjinha contra invasão, venda e apropriação de terras dos postos indígenas Laranjinha e Pinhalzinho. |
| 09/01/1954 | Informe IR7 – SPI | Comunica a vinda do advogado de alguns fazendeiros [...] <i>cujas terras são vizinhas ao posto e alegam que as terras indígenas pertencem a eles. Toma parte na disputa a Prefeitura da cidade de Santa Amélia, que solicita junto ao governador que o posto, seja incorporado aquele município</i> |
| 06/02/1955 | Informe IR7 – SPI | Comunica o interesse de um fazendeiro de nome Silveira em comprar parte das terras do posto. |
| 02/07/1955 | Informe IR7 – SPI | Comunica a invasão das terras do posto por Ciro Domiciano de Magalhães, seus genros e filhos, que arrancaram a cerca divisória entre suas terras e as do posto e tomaram dois alqueires de terra do patrimônio indígena |
| 15/10/1955 | Informe IR7 – SPI | Solicita a chefia da IR7 enviar com urgência uma cópia da planta do posto indígena, com relatório do engenheiro agrônomo encarregado da medição de terras em virtude de conflitos recentes |
| 16/12/2005 | Folha de Londrina | Relato de conflitos entre indígenas que realizaram a retomada de parte das terras do antigo posto do SPI (Posto Velho) e proprietários. |
| 14/01/2006 | Folha de Londrina | Indígenas que realizaram a retomada de parte de seu antigo território, são acuados pela presença de jagunços, ameaças de morte e falta de assistência médica. |
| 07/11/2007 | Folha de Londrina | Manifestação em praça pública pelos moradores de Santa Amélia contra os indígenas e a declaração da Portaria Declaratória de Ywy Porã. Os Nhandewa relatam o medo de enviarem os filhos às escolas no mesmo município manifestações hostis dos não índios. |
| 05/02/2018 | O Jornal do Oeste | Utilização constante de agrotóxicos por agricultores nas áreas limitrofes de Ywy Porã, fazendo sua pulverização inclusive em dias de festividades dos indígenas[...] <i>O agrotóxico prejudica as minas de água, provoca poluição, e até dificulta as crianças na escola e o posto de saúde, por causa da poeira (de agrotóxico que se espalha)</i> . |

Fonte: Leticia Fernandes (2018).

De finais do século XIX ao século XXI, vemos que os conflitos por terras se fizeram latentes. Isto pois, o avanço das frentes de colonização ocasionou diversos conflitos (chacinas), expropriação territorial, muitas vezes facilitadas pelo SPI para a entrada de posseiros nas áreas indígenas, arrendamentos, desmatamentos e inclusive, contribuindo com a remoção de indígenas para outros postos. Somam-se ainda assassinatos de indígenas e violências no âmbito cultural, como a proibição da utilização da língua indígena. Com isso, atualmente há apenas um pequeno número de falantes entre o grupo.

Num contexto mais recente, a partir da década de 1980, vemos outros tipos de ações nefastas cometidas pelo órgão indigenista, como cortes de verbas dos Postos Indígenas, falta de repasse de recursos por órgãos estatais, não cumprimento de direitos básicos, como o acesso a saúde. Já o período mais recente, é marcado por atritos com a população local e assassinatos de indígenas, associadas ao alcoolismo e uso de drogas.

Apesar de todas as violências sofridas, os Nhandewa não ficaram passíveis a estes acontecimentos. Nas lutas empreendidas pelo grupo entre finais do século XIX, XX e início do XXI, grande parte delas se deu por meio de enfrentamentos, reivindicações visando assegurar suas terras e direitos adquiridos e a conquista de novos espaços no âmbito político e educacional (Quadro 04).

Quadro 04 - Síntese histórica das lutas empreendidas pelos Nhandewa da bacia do rio das Cinzas entre os séculos XIX, XX e XXI.

| Data | Origem dos dados | Aldeamento ou TI | Descrição |
|--------------------------|--|--|--|
| 09/01/1878 | A Província de São Paulo | Barra Grande/ Pinhalzinho | Solicitação de terras. <i>Um grupo de mais de vinte Guarani do aldeamento no rio das Cinzas vão a capital Curitiba pedir terras ao Governo.</i> |
| 03/03/1909 | O Estado de São Paulo | Barra Grande/ Pinhalzinho | Solicitação de terras e denúncia de violências aos Guarani do Barra Grande. Marcelino Rufino Jepiaju, cacique do aldeamento Barra Grande relata, junto a redação do jornal o Estado de São Paulo, sua visita ao Rio de Janeiro e sua conversa com o presidente da República Afonso Pena, relatando-lhe as agressões sofridas pelos Guarani (assassinato de vários indígenas pelos vizinhos do aldeamento). <i>O sr. Presidente da República prometeu ao capitão Jepiaju colocar a sua tribu sob a proteção da lei e o sr. Miguel Calmon deu-lhe cem mil réis para as primeiras impressões de sua longa viagem.</i> |
| 14/07/1910 | O Estado de São Paulo | Barra Grande/ Pinhalzinho | Solicitação de insumos agrícolas. Marcelino Rufino Jepiaju do Barra Grande esteve na Secretaria de Agricultura, onde consegue uma passagem ao Rio de Janeiro, para solicitar ao Ministro da Agricultura instrumentos agrícolas e ajuda pecuniária |
| 05/1950 | Informe IR7 – SPI | Laranjinha | Denúncia contra o agente do Posto Indígena Laranjinha que estaria envolvido em invasões, venda e apropriação de terras de Laranjinha e Pinhalzinho, com baixo assinado com assinaturas dos índios Lauro Nogueira, José Inácio e Pedro Coroadó. |
| Sem data precisa | Relatos Indígenas | Pinhalzinho | Mediante ameaça de invasão das terras do Pinhalzinho pela Fazenda Suíça, indígenas de organizam para defender o território; |
| 110/07/1984 | O Estado de São Paulo | Laranjinha | Mário Jacinto, cacique de Laranjinha durante rebelião em 1984 que rejeitava a readmissão de Álvaro Villas Boas a Delegacia Regional de Bauru, conseguiu cargo na FUNAI [...] <i>para acompanhar de perto o trabalho que os delegados vão realizar na nova Delegacia em Londrina.</i> |
| 29/06/1985 02/07/1985 | Tommasino (1995) | Barão de Antonina/ São Jerônimo/ Apucarânia/ Laranjinha | Rebelião em Barão de Antonina com a presença de guerreiros Guarani Nhandewa de Laranjinha e Kaingang de várias TIs para expulsão dos posseiros. Ficou gestada o início da expulsão dos posseiros de Pinhalzinho. <i>Da negociação resultou um documento assinado pelos representantes da três instituições com cláusulas que reconheciam a dominialidade da comunidade indígena sobre as terras do Cedro, devendo as autoridades providenciar a retirada dos posseiros; comprometiam-se também a providenciar a retirada dos posseiros dos postos Apucarana e Pinhalzinho (TOMMASINO, 1995, P.216).</i> |
| 07/1985 | O Estado de São Paulo Manuela de Jesus Solano Calvo – Dissertação (2017) | Laranjinha/ Pinhalzinho | Início do processo de retomada de Pinhalzinho, sendo que grande parte de suas terras estavam em mãos de posseiros. Havia apenas 04 famílias de indígenas na TI. [...] <i>Então quando eu já era cacique não tinha muita experiência, só coragem, fui até a outra aldeia em uma reunião com o povo de Santa Amélia em Laranjinha e falei assim: ‘em Guapirama tem trezentos alqueires tomado pelos posseiros e os posseiros são ex-funcionários da Funai’. Conversei bastante com as lideranças da outra aldeia, de Laranjinha; depois, com gente da aldeia de Laranjinha, que ajudaram a expulsar os posseiros; e de madrugada chegaram dois caminhões, trator e aí chega outro caminhão de gente; 60 homens. Todos foram lá em baixo, perto do rio das Cinzas (Entrevista. REGINALDO ALVES, Pinhalzinho, 2017, p.36).</i> |
| 04/09/1985 | Tommasino (1995) | Laranjinha/ Apucarânia/ | Rebelião em Londrina – ocuparam a Delegacia Regional da FUNAI em Londrina indígenas das TIs Laranjinha, Apucarânia, Barão de Antonina, São Jerônimo. |

| | | | |
|-------------------------------|---|---|--|
| | | Barão de Antonina/ São Jerônimo | No dia 4 de setembro de 1985 cerca de 150 guerreiros vindos de várias reservas do Paraná ocuparam a sede da DR de Londrina, exigindo que o governo Sarney exonerasse o ministro do Interior Costa Couto por ter nomeado Álvaro Villas Boas presidente da FUNAI. Caracterizou-se como uma rebelião contra a nomeação de Álvaro Villas Boas, cujo nome foi rejeitado por todas as comunidades do Paraná que tinham sido administradas pela 12ª DR de Bauru durante os 12 anos de sua gestão. Participavam da manifestação de repúdio guerreiros das oito reservas então subordinadas à DR de Londrina e o presidente do recém-criado Conselho Indígena do Paraná, Euzébio Martins. Como resposta, Villas Boas exonerou o delegado da DR de Londrina e nomeou, para ocupar o seu lugar, Gilberto Antonio Borges, um funcionário de sua confiança desde os tempos de Bauru (TOMMASINO, 1995, p.219). |
| 11/10/1985 A 18/10/1985 | O Estado de São Paulo Tommasino (1995) | Laranjinha Apoio de Apucarantina/ Mococa/ Barão de Antonina/ São Jerônimo | Índios Guarani aprisionam equipe médica de cinco pessoas da 4ª Delegacia da FUNAI com sede em Curitiba – [...] <i>índios condicionam a liberdade dos funcionários mediante entrega de Cr\$20 milhões para a compra de alimentos</i> . O repasse de recursos pelo órgão indigenista haviam sido suspensos. [...] <i>O cacique de Laranjinha afirma ter estado na 4ª Delegacia explicando a situação e sem que fosse atendido, ordenou o aprisionamento</i> (dos funcionários do órgão). Movimento acabou se conectando com a rebelião de Londrina e os reféns foram soltos com a garantia da FUNAI da instalação de uma ajudância em Londrina e volta de alguns funcionários da 12ª Regional de Bauru afastados pelo envolvimento no movimento ocorrido naquele local. |
| 1985 | Índios na visão dos índios (2007) | Laranjinha | Reivindicação das terras do as terras do antigo posto do SPI – Posto Velho aos Guarani-Nhandewa pelo cacique e liderança de Laranjinha até a FUNAI em Brasília e encaminhamento de documento ao órgão indigenista fazendo a demanda. |
| 2000 | Índio na visão dos índios (2007) | Laranjinha | Nova reivindicação das terras do antigo Posto do SPI pelo cacique e liderança de Laranjinha até a FUNAI Brasília, solicitando encaminhamentos em torno da demanda destas terras feita ainda em 1985. Com a demora no encaminhamento, foi feita uma nova solicitação, dando origem a elaboração do GT de identificação. |
| 16/12/2005 | Folha de Londrina | Laranjinha/ Ywy Porã | Ocupação de parte das terras pertencentes ao antigo Posto do SPI/Posto Velho por um grupo de 20 famílias de Laranjinha, dando origem a TI Ywy Porã. |
| 06/07/2007 | Ata de reunião | Ywy Porã | Alguns indígenas da TI ocuparam a administração da FUNAI em Londrina, solicitando agilidade nas demandas da terra e ações de saúde, já que os indígenas estavam sem auxílio da SESAI. |
| 09/10/2008 | Barbosa Neto – Dep. Estadual | Indígenas do norte do Paraná e ambientalistas- Londrina | Ribeirinhos, indígenas e ambientalistas estiveram em Londrina para protestar, junto com a população, contra a construção da Usina Mauá, que até o momento enfrentava diversos processos judiciais e problemas com o licenciamento ambiental da barragem e da inviabilidade econômico-técnico-financeira da obra. |
| 22/04/2009 | Gazeta do Povo | Pinhalzinho/ Ywy Porã/São Jerônimo/ Apucarantina | Indígenas de toda a região Sul do Brasil realizam diversas manifestações simultâneas, em protesto contra a Proposta de Emenda Constitucional (PEC -215) que prevê que a demarcação de terras indígenas, atualmente feita pela Fundação Nacional do Índio (Funai), seja atribuída ao Legislativo [...] <i>Por volta das 10 horas, um grupo de 150 índios, formado por integrantes das reservas de Pinhalzinho, Porto Velho, São Jerônimo da Serra e Apucarantina, ocupou, por volta das 10h desta quarta-feira (22), a praça de pedágio da concessionária CCR Rodonorte localizada na BR-376, próximo a cidade</i> |

| | | | |
|--------------------|-------------------|---|--|
| | | | <i>de Mauá da Serra, Norte do estado. Os índios liberaram as cancelas para a passagem dos veículos sem o pagamento da tarifa.</i> |
| 22/09/2011 | Informe Policial | Pinhalzinho | Três funcionários da FUNAI foram mantidos reféns pelos Guarani-Nhandewa na TI Pinhalzinho – os indígenas solicitam a reabertura da coordenadoria da FUNAI na região, no município de Cornélio Procopio – a coordenação da FUNAI havia sido transferida para Santa Catarina. |
| 2011 26/03/2012 | DOU -MPF | Pinhalzinho | A direção da escola de Pinhalzinho passa a ser ocupada pelo indígena Guarani Nhandewa formado em História Jefferson Gabriel Domingues. |
| 10/10/2012 | Folha de Londrina | Laranjinha | Norte do Paraná elege o primeiro vereador indígena – Eloy Jacinto da Terra Indígena Laranjinha; |
| 12/11/2015 | Folha de Londrina | Ywy Porã/ Pinhalzinho/ Laranjinha/ Apucarantina/São Jerônimo/Barão de Antonina | <i>Cerca de 150 indígenas kaingang e guarani, representantes de cinco das oito tribos do Norte do Paraná, ocuparam, na tarde de quarta-feira (11), a rua Tenente João Maurício Medeiros, em frente ao Aeroporto Governador José Richa, na zona leste de Londrina. O protesto fez parte da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil contra a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215. O texto que altera as regras para a demarcação de terras indígenas, de remanescentes de comunidades quilombolas e de reservas florestais, foi aprovado em 27 de outubro, sob fortes críticas de lideranças indígenas.</i> |
| 26/10/2016 | O Diário | Ywy Porã/ Pinhalzinho/ Laranjinha/ Apucarantina/ São Jerônimo/ Barão de Antonina | Indígenas das etnias Guarani, Kaingang e Xetá protestaram em frente ao escritório do Ministro da Saúde Ricardo Barros. <i>O ato foi motivado pela Portaria 1907 do Governo Federal. Para os indígenas, a medida tirou a autonomia da SESAI e dos DSEIS. Com isso, as decisões referentes a todas as aldeias ficam centralizadas no Ministério da Saúde. Em nota, o Ministério da Saúde informou que representantes indígenas fizeram manifestações em diversas partes do Brasil, assim como ocorreu em Maringá. No mesmo momento o Ministro se reuniu com lideranças indígenas em Brasília, onde foi revogada a portaria e restituída a autonomia financeira e orçamentária dos DSEIS.</i> |
| 12/06/2017 | G1/Globo | Apucarantina/ Ywy Porã/ Laranjinha/ Pinhalzinho | Índios protestam contra sistema criado para gerenciar folha de pagamento de servidores estaduais, com isso indígenas reclamam que bolsas de estudo que eles recebiam de universidades estaduais foram cortadas. |
| 18/10/2017 | G1/Globo | Ywy Porã/ Tupã Nheé Kretan/ Apucarantina | Cerca de cem índios foram à Câmara dos Deputados em Brasília para participar de uma audiência sobre o arrendamento em terras indígenas. Durante os protestos, dois indígenas foram detidos, (um deles de Ywy Porã). |
| 2002 - 2018 | Novak (2014) | TIs Guarani/ Kaingang | Início do ingresso dos Nhandewa na universidade e formação de profissionais indígenas; Desde o primeiro Vestibular Intercultural dos Povos Indígenas em 2002 até 2018 se formaram vários Guarani (enfermagem 3, medicina 3, odontologia 2, pedagogia 4, história 1, jornalismo 1, serviço social 1) – vários no magistério indígena. Ainda não há indígenas de Ywy Porã que concluíram um curso superior. Há dezenas de indígenas das 3 TIs na universidade. |

| | | | |
|------------|-------------------|--|---|
| 18/01/2018 | Folha de Londrina | Ywy Porã/ Pinhalzinho/ Laranjinha/ Apucarantina | Indígenas fecham cruzamento em Londrina e reclamam que o Consórcio Cruzeiro do Sul – formado por capitais da COPEL e ELETROSUL) responsável pela construção da barragem em Ortigueira (UHE Mauá – rio Tibagi) não está cumprido com o acordo para reduzir o impacto ambiental realizado durante a obra (atrasos no desenvolvimento de ações do PBA-CI). [...] Segundo Natalino Marcolino, cacique da Reserva do Apucarantina, a manifestação aconteceu porque terminou o prazo para que o Consórcio Energético Cruzeiro do Sul providenciasse a aquisição e cessão aos índios de gado e o plantio de lavouras. |
|------------|-------------------|--|---|

Fonte: Leticia Fernandes (2018).

No período correspondente a finais do XIX, vemos reivindicações de terras, de recursos financeiros e instrumentos agrícolas para o desenvolvimento de suas roças. O período correspondente entre 1900 e 1950, temos denúncias às autoridades nacionais acerca das arbitrariedades cometidas tanto por funcionários do órgão indigenista, quanto por fazendeiros e posseiros nas adjacências das áreas indígenas.

O período que se segue entre 1951 e 2000, é marcado por uma postura mais assertiva com a expulsão de posseiros e reconquista de áreas em posse dos mesmos, bem como uma maior união entre indígenas de diferentes TIs em ações e enfrentamentos visando assegurar os direitos adquiridos por lei e a conquista de novos, conforme o surgimento de novas demandas.

O século XXI inicia com reocupação de antigos territórios (retomadas), manifestações e protestos que continuam a articular diferentes etnias, sobretudo no tocante aos impactos de empreendimentos sobre suas vidas e territórios. Este contexto também marca a ampliação dos espaços ocupados por indígenas no âmbito político, com a eleição de um Nhandewa à Câmara de Vereadores de Santa Amélia, e no âmbito educacional, com a ascensão dos indígenas aos cursos universitários e na composição da direção e equipe pedagógica das escolas presentes nas TIs

CAPÍTULO 2 A CRIAÇÃO DA TERRA INDÍGENA YWY PORÃ/POSTO VELHO

2.1 A RETOMADA DE PARTE DAS TERRAS DO ANTIGO POSTO DO SPI

De acordo com Tommasino (1995) para os indígenas no norte do Paraná, as décadas de 1950-70 representaram a perda dos seus territórios e consequentemente, o crescimento da dependência e subordinação político-econômica ao órgão indigenista e ao sistema de mercado regional. As políticas do Estado visavam transformar os indígenas do sul em pequenos agricultores, ao mesmo tempo que produzia, por decreto, terras "excedentes" para a colonização que se intensificava²⁵ (Idem. p. 172).

Entre os Nhandewa da bacia do Rio das Cinzas, este período foi marcado pelo arredamento de terras (Pinhalzinho), ações violentas pelo SPI como o uso do tronco, prisões, transferências e restritivas ao uso de elementos culturais (Pinhalzinho e Laranjinha) e a intrusão das terras do Posto Velho por proprietários vizinhos ao mesmo, obrigando os Nhandewa ainda remanescente, a deixarem o local.

Ao longo de pouco mais de cinquenta anos, apesar de terem sido colocadas restrições pelos fazendeiros à circulação dos indígenas nas terras do Posto Velho, elas nunca deixaram de ser parte da territorialidade dos Nhandewa que viviam na TI Laranjinha, sendo frequentada por muitos para atividades de caça e pesca, e havia expectativas de que um dia retornasse ao domínio indígena.

Segundo depoimentos de lideranças que estiveram envolvidas nas demandas pelas terras do Posto Velho, um primeiro passo foi dado na década de 1980 pelo então cacique de Laranjinha Nicolau Marcolino (Awá Tiropé), através do encaminhamento de um documento à FUNAI em Brasília, requerendo a área do antigo Posto em favor dos Guarani. No entanto, o órgão indigenista não deu prosseguimento a solicitação, e com isso o processo não teve

²⁵ O processo de legitimação da expropriação das terras indígenas no sul do Brasil, conforme Tommasino (1995) se acentuou no governo de Getúlio Vargas, com vistas a garantir a colonização. Em finais da década de 1940 foi firmado um termo representado pelo Ministro da Agricultura (à qual se subordinava o SPI) e o Governo do Paraná, através do governador Moisés Lupion, o qual passou a se utilizar para a fixação das novas áreas indígenas, o mesmo critério do módulo mínimo para uma unidade rural “[...]isto é, 100 ha por família indígena de cinco pessoas mais 500 ha destinados às instalações do Posto Indígena, as reservas de Apucarana, Queimadas, Ivaí, Faxinal, Rio das Cobras e Mangueirinha sofreram redução de até mais de 2/3 das áreas originalmente concedidas” (Idem, p. 168). Na cláusula sétima, ficou estabelecido que os excessos das áreas reservas territoriais indígenas, conforme a medição estabelecida, reverteriam ao patrimônio do Estado, para fins de colonização e localização dos migrantes (Idem, p.170).

andamento. Foi necessário uma nova solicitação por volta de 2000, e partir dela foi dado início os procedimentos de revisão de territórios pela FUNAI.

Moraes (1988) salienta que a falta de terras e o grande número de habitantes em Laranjinha, implicava na instabilidade política na TI e divergências entre três famílias extensas que disputavam o protagonismo político local. Essas disputas, conforme a autora, incidia na realização de boicotes entre os elementos pertencentes a facções opositoras, na participação em projetos subsidiados pela FUNAI. Além da falta de terras, Barros (2011) vincula as disputas internas em Laranjinha a questões religiosas, sobretudo, entre pentecostais *versus* não pentecostais, bem como a questão da mestiçagem: índios puros *versus* índios mestiços. Acrescenta-se a esses, disputas em torno da gestão de recursos advindos das relações com não índios e órgãos governamentais (ICMS Ecológico, distribuição de empregos, viagens, viabilização de projetos, etc.).

Atualmente, nas TIs as relações entre indígenas com não índios e com as várias esferas do Estado, envolvem a oferta de serviços básicos, empregos e projetos, de onde provém as principais fontes de recursos, indispensáveis ao sustento das famílias indígenas (PISSOLATO, 2006; MACEDO, 2009). De acordo com Elizabeth Pissolato (2006) em suas análises junto aos Mbya do Rio de Janeiro, o acesso a esses bens e recursos “[...]constroem certos espaços para o desenvolvimento de novas formas de liderança que fariam oposição à concentração de decisões nas mãos do cacique, normalmente o chefe do grupo de parentesco mais expressivo do local” (Idem, p.47).

Por sua vez, no contexto do norte paranaense, Faustino (2006) escreverá:

O vínculo de irmandade imposto pela conversão ao protestantismo não rompeu com o faccionalismo Guarani. [...] Os meses que antecederam o desmembramento do grupo apresentavam uma conjuntura bastante conturbada na T.I. O então cacique era bastante criticado por alguns membros fora de seu grupo familiar e acusado de beneficiar somente os seus e de não lutar para melhorar a vida da comunidade. Era muito comum ouvirmos as pessoas dizerem que a terra estava abandonada, que o grupo não ia para frente, que as tentativas de melhoria não davam certo porque não eram viabilizadas pela liderança. Por outro lado, os membros da família extensa do cacique e suas lideranças atribuíam ao alto grau de misturas (muitos casamentos com não-índios) entre a outra facção como sendo um dos elementos responsáveis pelas desavenças e a falta de recursos (FAUSTINO, 2006, p. 223-224).

Contando com um grande número de famílias e poucas áreas agricultáveis, a posse do antigo território viria aliviar a pressão por terras e as tensões políticas no interior de Laranjinha. Nesse sentido, o então cacique da TI Mário Raulino Sampaio, juntamente da liderança Albane Jacinto e do estudante Walmir Matias fizeram um novo documento e levaram até a FUNAI em

Brasília, solicitando uma resposta à demanda feita na década de 1980. Como já havia se passado muitos anos desde a primeira solicitação, teve início um novo processo referente as terras do Posto Velho.

Após essa segunda iniciativa, em 07 de setembro de 2003 saiu no DOU - Diário Oficial da União, a Portaria nº.926 assinada pelo presidente da FUNAI, constituindo o GT - Grupo de Trabalho com o objetivo de realizar o trabalho de revisão de limites da TI Laranjinha sob a coordenação da antropóloga Juracilda Veiga. Baseado em documentos do SPI e no depoimento de vários indígenas que residiram na área, foi publicado no DOU em 02 de dezembro de 2004, o *Resumo do Relatório Circunstanciado de Revisão dos Limites da Terra Indígena Yvyaporã Laranjinha*, reconhecendo a área requerida como de ocupação tradicional Guarani. Nos depoimentos de várias lideranças, o reconhecimento oficial expresso no relatório teve um grande peso na decisão de retomada, pois acreditavam que só com esse documento já teriam a posse das terras garantidas e que o processo de demarcação seria efetivado rapidamente.

A primeira antropóloga que fez o estudo aqui, uma tal de Maria, depois que veio a Juracilda, aí foi o dela que diz que valeu, não sei... ela reduziu a área... parece que foi em 2002 que veio a primeira. O dela (Juracilda) foi em 2004... aí saiu no diário oficial em 2005... aí que a gente decidiu vir pra cá... **daí nós achamos que já estava certo só com aquele documento do diário oficial, aí falemos, essa terra já é nossa... vamos lá, tá facinho... mas na verdade não foi do jeito que a gente pensou...** (N. C., Ywy Porã, 14/12/2016. Grifos meus).

Nota-se que nas relações entre indígenas e o Estado, os entendimentos nem sempre se fazem tão claros e a dificuldade do Estado em se adequar a existência plural de povos, de modo que estes precisam se adequar as suas exigências. Ao inferirem que com a “publicação no DOU a terra já estava garantida”, não estava explícita as intermináveis contestações pelos proprietários acerca do reconhecimento da área aos indígenas. As contestações se basearam no Decreto 1775 de 1996, que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e a contestação dos estudos de identificação e delimitação das terras a serem demarcadas.

Após terem acesso ao documento publicado no DOU, uma das lideranças afirma que houve várias reuniões com a comunidade para discutirem sobre a possibilidade de reocupação das terras do Posto Velho. De acordo com Maria Guarany, esposa de Mário Raulino (cacique de Laranjinha naquele contexto) a retomada iria acontecer, mas eles não saberiam ao certo quando ocorreria. Se na década de 1950 as mulheres foram as últimas a resistirem no Posto Velho, em 2005, o protagonismo e a iniciativa de retomar parte de suas terras foi delas, ação

decidida após uma reunião em que cacique, lideranças e comunidade discutiam sobre a viabilidade ou não de entrar no antigo território.

A decisão da retomada foi das mulheres. Depois da reunião o Isaac foi em casa, eu estava fazendo janta. Ele foi avisar o Marinho (cacique) que tinha um monte de mulheres na casa dele e que elas iam retomar. Elas já tinham arrumado as coisas em cima do trator, colchões... O Marinho disse que não ia, mas eu falei pra ele acompanhar, porque elas não iam arredar o pé. Aí decidimos vir e já fui arrumar as coisas... uns vieram de trator, outros de carro, outros a cavalo... uns dormiram embaixo das árvores. No outro dia os donos da área vieram retirar as vacas... aí o Marinho já foi fazendo contatos, ligações e foi arrumando alimentos, panelas... (Maria Guarany de Brito, Janeiro de 2017).

O proprietário daqui era o Kaoru Inoue e antes dele o Casarin, aqui ainda leva o nome do sítio do Casarin. Aqui morava o Gaúcho, que cuidava do lugar. Eu passei aqui umas dez vezes pesquisando e achei que aqui é o lugar ideal porque é o meio da aldeia. Eu falei se podia pescar um dia e ele falou que sim. Foram as mulheres que decidiram vir: D. Joana, Santana, Elza, Eliane, Elizabete. **Eu queria esperar mais, pra arrumar alimentação, a própria Lei...** Eu falei: - Eu não vou descer não, vou esperar amarrar mais. Mas o pessoal queria vir. Nós pegamos dois tratores e dois carros e quando foi meia noite saímos. Quando nós chegamos o Gaúcho assustou e no outro dia de manhã ele falou que ia tirar leite para as crianças e nunca mais voltou. Isso foi no domingo à noite, aí começou alastrar a notícia (Mário Raulino Sampaio, ASSINDI, 2007. Grifos meus).

Ao anoitecer um grupo de 20 famílias saíram de Laranjinha para acamparem nas proximidades da sede de uma das propriedades dentro da área requerida. Em conversa com os indígenas que participaram da retomada, estes afirmaram que a princípio ela não tinha um caráter definitivo, sendo realizada com o intuito de pressionar a FUNAI na resolução da questão dessa antiga demanda pelas terras do Posto Velho.

Após a saída das famílias aliadas ao então cacique que acompanhou o grupo, rapidamente houve um novo reordenamento político em Laranjinha, sendo escolhido um novo cacique e vice, ambos ligados a CCB. Com a mudança na liderança política da aldeia, houve uma redistribuição das casas e das áreas de roças (por sorteio) e os professores indígenas que seguiram na retomada foram substituídos em suas funções (FAUSTINO, 2008). Se por um lado, a saída dessas 20 famílias deu uma aliviada nas pressões por terras, moradias e emprego e disputas políticas no interior de Laranjinha, por outro, para o grupo que saiu, a reordenação política acabou impedindo o retorno dos mesmos à aldeia, às suas casas e empregos. Este fato, de acordo com uma das lideranças de Ywy Porã, acabou lhes fortalecendo para enfrentarem as dificuldades advindas da luta pela terra.

[...] Não era uma retomada definitiva, a gente ficaria uns 15 dias e depois voltava, pois a gente tinha casa, roça, emprego. [...] Aqui não tinha casa, e no Laranjinha foram colocando gente para ocupar nossas casas (M.G., Ywy Porã, janeiro de 2017).

[...] a ganancia do poder ela destrói um povo, uma nação, uma comunidade...uma etnia, ela acaba com tudo. Até porque eles sentiram o gosto de estar na liderança lá, então eles tinham que provar para a comunidade deles, que eles não queriam nós, se desse errado, mas num ponto fortaleceu, que pelo menos o pessoal se mantém aqui pelos problemas que teve, mas se resolveu (N.C. Liderança de Ywy Porã, outubro de 2016).

Para Barros (2011) as disputas políticas em Laranjinha se num determinado âmbito configurou-se uma cisão no plano político e econômico, em outro, os laços não chegaram a se romper completamente, sobretudo entre aqueles que possuem vínculos de parentesco mais próximos (irmãos, tios). No entanto, entre determinadas famílias, principalmente entre aquelas que estiveram diretamente envolvidas nas disputas políticas que provocaram a fissão do grupo, mesmo após passados treze anos do ocorrido, os ressentimentos ainda ressurgem²⁶.

Camila Mainardi (2015) em suas pesquisas junto aos Tupi-Guarani de Piaçaguera, afirma que não brigar é um comportamento esperado entre parentes, no entanto, os conflitos surgem entre famílias, aldeias e conduzem a fragmentações e a produção de novos coletivos, o que consequentemente conduz ao afastamento de uns e aproximação de outros. Para a autora, o conflito “[...] longe de ser considerado de modo negativo, como um mal degenerador da “sociedade”, é tido como produtor desta” (MAINARDI, 2015, p.47). Clastres (2004) identifica nas sociedades ameríndias uma “[...] lógica centrífuga da atomização, da dispersão, da cisão” (Idem, p. 178). Como sociedades do múltiplo, a fragmentação possibilita a perpetuação no tempo e no espaço através da formação de novos coletivos, bem como a autonomia política com a recusa do Um, identificado com o Estado.

Os deslocamentos e os desmembramentos entre os Guarani quando há rivalidades, foi discutido por vários autores, como Levi Marques Pereira (1999) e Deise Lucy Montardo (2002). Para os autores, o caminhar está relacionado à organização social Guarani, estando presente inclusive no mito. Numa situação de descontentamento, para Montardo (2002) o deslocamento se apresenta como um mecanismo de se evitar confrontos diretos. “[...] O caminhar como via de evitar o confronto e de obter alegria, está no mito. Chamorro lembra que, quando Ñanderu fica brabo com Ñande Sy e parte, ocasiona um processo migratório, no qual a primeira a migrar é Ñande Sy” (Idem, p. 210).

Para Veiga (et al, 2013) entre os Guarani, “[...]o movimento *oguatá* (literalmente: caminhar) é uma forma de estar no mundo, de manter a saúde física, mental e espiritual” (Idem,

²⁶ Este assunto será retomado adiante no item: relações com a população local.

p. 02). Entre as abordagens etnohistóricas e etnográficas que se debruçam sobre a mobilidade entre os subgrupos Guarani na atualidade, Pissolato (2006) em suas análises junto aos Mbya, afirma que os deslocamentos entre os Guarani, ocorrem a partir de uma articulação entre movimentos territoriais e religião.

De acordo com a autora, há uma abordagem que considera a mobilidade Guarani associada ao mito da Terra Sem Mal, tema clássico da etnologia Guarani desde a publicação de Lendas de Criação e Destruição do Mundo entre os Apapocúva por Curt Nimuendajú (1914]1987). E outra, de orientação religiosa que considera o movimento como a busca pelo *tekó* (modo de ser) (PISSOLATO, 2006, p.80). Para a autora, o emprego do termo mobilidade entre os Guarani, para além do mito da Terra Sem Males, sobretudo entre os Mbya foi proposto por Ivori Garlet em seu trabalho Mobilidade Mbya: História e significação (1997), que incluiu na abordagem sobre os deslocamentos do grupo, outros movimentos como a visita de parentes, exploração sazonal de recursos ambientais, busca por novas condições de vida.

Spensy Kmitta Pimentel (2012) em suas análises junto aos Kaiowá do Mato Grosso do Sul, ancorado na perspectiva de Meliá (1989) identifica ao lado do seu aspecto cosmológico, a mobilidade Guarani como decorrente da necessidade de novas terras e novos espaços para se viver, devido a terra que se esgota.

[...] afinal, se na própria dinâmica da agricultura aparece essa ideia de uma terra que se ‘cansa’, envelhece, (daí a necessidade de abrir novas aldeias), ainda mais premente se torna a necessidade de buscar novas terras, novos espaços quando, com o impacto colonial, surge toda a calamidade que conhecemos para os grupos de língua Guarani (PIMENTEL, 2012, p.131).

Levi Marques Pereira (1999) em suas análises centradas na estrutura social Kaiowá, observa que os *te'yi* (parentelas ou famílias extensas)²⁷ que compõe o *tekoha* (unidade político/religiosa) é marcado pelo dinamismo entre vetores de repulsão (hostilidade, disputas, acusações) e de aproximações (casamentos, intercâmbios festivos, político, religioso). Sendo assim, as disputas contemporâneas envolvendo o acesso a cargos e salários, representatividade, rivalidades entre vizinhos e parentes são fatores que podem provocar uma migração no interior do grupo.

²⁷ Pereira (1999) afirma que na literatura etnológica, parentelas ao qual identifica como (*te'yi*), são descritas como “[...]extended family (famílias extensas – formadas a partir do parentesco e aliança kinship and alliance), e kinship group, a extended consanguine family e o grupo doméstico (household ou domestic group)” (Idem, p.84). Nesta pesquisa serão empregados os dois termos.

Para Pereira (1999) como os Guarani “[...] dispõe de mecanismos institucionalizados para a resolução de conflitos, tudo leva a crer que esses sempre fizeram parte de sua estrutura social” (Idem, p.120). Isto pois, os conflitos emergem a todo momento, e no contexto atual, as disputas tem girado em torno do cargo de capitão (para os Kaiowá, e cacique entre os Nhandewa)²⁸, sobretudo em função das prerrogativas das quais o cargo dispõe, como arranjos e articulações com agências e órgãos externos de onde provém recursos, viagens, etc.

O autor aponta que as disputas em torno do acesso ao poder político, decorre do fato de que um número significativo de parentelas ficam de fora dos arranjos que levam a eleição e/ou escolha do cacique/capitão, que via de regra, conta com oposição e forte articulação.

A parentela *-te'yi* tem como núcleo central um grupo de parentes cognáticos. [...] Constitui-se como um grupo linear não organizado em torno de um líder de expressão que, como cabeça de parentela, reúne em torno de si seus parentes próximo e aliados. A parentela tem um caráter de grupo relativamente estável no tempo, muito atuante na vida social, o que se torna visível nos momentos de crise (conflitos, ameaças sobrenaturais), quando se mobiliza para a defesa de seus membros ou para atendimento de interesses comuns (PEREIRA, 1999, p.85).

Como nem todas as famílias numa área indígena entram nas redes de distribuição de cargos, de acesso a área agricultáveis, à circulação de bens e dinheiro, o acesso a esses recursos provém, sobretudo, de alianças internas entre as famílias extensas (BARROS, 2011, p.108). Outros fatores como tempo de residência, pouco prestígio dentro do grupo ou o fato de ser procedente de transferências, em virtude de expulsões ou desentendimentos, também influenciam diretamente no acesso a cargos, posições e redes de solidariedade dentro das terras indígenas.

Como pontua Barros (2011) as trocas e redes de solidariedade/reciprocidade dentro do grupo, são mais ou menos orientadas para que as desigualdades não sejam tão grandes no interior das parentelas. As redes de solidariedade/reciprocidade, de certo modo, servem para que muitas famílias se mantenham no interior das TIs, ao invés de buscarem as cidades, local onde “se paga por tudo” (Idem, p.115).

Almeida (2011) salienta que entre os Tupi Guarani, conflitos no interior do grupo levam a um descontentamento, o que por si mesmo acabam por gerar uma mudança, sobretudo, em busca de lugares que propiciem um modo de vida diferente, onde se possa viver com melhores

²⁸ Pereira (1999), define o capitão ou letrado como aquele que “[...]desempenha funções burocráticas e tem escolarização, também indicado como astuto ou esperto; funções políticas como respostas aos novos problemas surgidos decorrente da interação necessária e compulsória com a sociedade nacional” (Idem, p.17)

condições. Para Pissolato (2007) estes deslocamentos são orientados em busca de lugares em que se pode viver bem. Em geral, como indica fartamente a literatura, ocorrem em direção a lugares onde se reconheça a existência de parentes. A busca por novos lugares, para Almeida (2011) inclui também aqueles pelo qual existiram antigas aldeias, isto pois, o reconhecimento de locais onde teriam vivido os antepassados, passa a ser identificado como um bom lugar para se viver. Esta orientação esteve entre as motivações por retomadas de antigos territórios, tanto pelos Tupi (Nhandewa em Pyhaú), quanto pelos Nhandewa em Ywy Porã.

A bibliografia (Ladeira, 2008. Mura, 2006; Mello, 2006; Pereira, 2004) aponta que os grupos Guaraní desejam habitar locais que sejam mais propícios ao desenvolvimento de seu modo de ser, o que é expresso pela palavra *teko*. Os lugares eleitos para que ele ocorra são chamados *tekoha*. Segundo Bartolomeu Meliá, *tekoha* como sendo o lugar onde se dão as possibilidades do modo de ser guarani, “*significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani...*” (Bartolomeu Meliá, 1990, p.36), e conclui que “O *tekoha* é uma inter-relação de espaço físicos-sociais” (idem). Deste modo, para os Guaraní, *tekoha* não diria respeito apenas a uma terra delimitada, mas estaria relacionado à sua cosmologia, à relação com os parentes, com os antepassados; é ali que está a casa de reza, os parentes mais próximos e, geralmente, é lá que os mortos podem ser contatos (Azanha e Ladeira, 1984). Nessas análises existe uma dinâmica social guarani que tem por princípio o *teko*, uma concepção particular de territorialidade, e a constante circulação dos índios, a mobilidade (MAINARDI, 2010 p.54).

Almeida (2011) e Amoroso (2015) ressaltam que a convivência excessiva com instituições e com incidências de disputas políticas possuem implicações diretas na espiritualidade do grupo, uma vez que “[...] podem levar as pessoas a um descontrole causado pelo ‘excesso de política’ e ao temor de se estar exposto a guias ruins e incontrolláveis” (AMOROSO, 2015, p. 133). Deste modo, vemos uma ampla gama de fatores (econômicos, políticos, religiosos) que levam a crescente necessidade de novas terras pelas quais se possa viver bem e longe dos conflitos.

Nos discursos dos indígenas que participaram da retomada de parte das terras do Posto Velho, a possibilidade de se viver nas terras em que viveram seus parentes se colocava como um horizonte de melhores condições de vida, com o desvencilhamento das disputas políticas, da falta de terras e de acesso a recursos naturais, elementos considerados fundamentais para o almejado *resgate da cultura*.

[...] Foi difícil quando nós chegamos aqui, porque nós saímos de uma área que já era demarcada, mas tinha essa terra que foi dos nossos antepassados, então viemos retomar e durante esse tempo, tivemos muitas dificuldades, confronto com fazendeiros atormentando nós, para tentar fazer nós desistir, mas nós mantivemos aqui junto com as lideranças, com a comunidade (U. C., Ywy Porã, pesquisadores indígenas, 2015)

[...] Como nossos antepassados moraram aqui, nós decidimos vir pra cá, mas a decisão de sair de lá, é porque o território era pequeno não comportava todo mundo, não tinha mais terra para plantar, não tinha mais mato para caçar, não tinha rio, até porque não tinha espaço para isso, para pescar. E como já estava em andamento o estudo disso aqui, nós decidimos retomar para nos fortalecer dentro dos costumes que a gente tem (J. C., Ywy Porã, pesquisadores indígenas, 2015).

Decidimos retomar porque a terra era de nossos antepassados e a terra que a gente vivia estava muito cheia, muito aglomerada (R. A., Ywy Porã, pesquisadores indígenas, 2015).

Os índios veio para pegar o que era deles, nós viemos para retomar a terra né, nós não viemos, como se diz, como sem-terra, nós viemos pra retomar a terra do índio. Porque aqui é a cultura do índio (N. A., Ywy Porã, pesquisadores indígenas, 2015).

Me emociono mesmo de verdade de saber que estamos retomando terras dos nossos mais velhos que moravam aqui (J. C., Ywy Porã, pesquisadores indígenas, 2015).

Num primeiro momento foi uma alegria de ter retomado esse espaço, de poder ter a liberdade de dar segmento a cultura, enfim em tudo o que envolve a liberdade de ser índio (N. C., Ywy Porã, pesquisadores indígenas, 2015).

[...] **Apesar de não conhecer o Posto Velho como ele era antes, mas a gente conhece a história de que aqui já era uma aldeia Guarani.** Então foi muita emoção estar num território que foi de nossos avós. (C. A., pesquisadores indígenas, Ywy Porã, 2015. Grifos meus).

A retomada realizada pelos Nhandewa em Ywy Porã não foi conduzida por uma liderança religiosa, como geralmente se observa em diversas etnografias em torno dos deslocamentos verificados entre os Guarani (PEREIRA, 1999; MONTARDO, 2002; ALMEIDA, 2011). Somadas as motivações políticas que levaram a cisão do grupo, verifica-se que o processo de disputas também esteve vinculado a aspectos culturais, derivados da busca pelo *resgate da cultura* em Laranjinha e aspectos religiosos advindos da relação com a CCB.

Ainda que ambos os grupos em disputa fossem pertencentes à CCB, o *resgate da cultura* se colocava entre os objetivos do então cacique e seus apoiadores, que acabaram saindo com o grupo para reocuparem o antigo território. O início do processo de revitalização cultural teria sido iniciado em Laranjinha por volta de 2004, e incluía o aprendizado da língua indígena e o retorno a realização de rituais na casa de reza (*Oy Guatsu*), que passou a ser frequentada inclusive por diversos indígenas convertidos à religião cristã. Entretanto, conforme depoimentos de lideranças, esta prática encontrava resistências por parte de outro grupo político opositor, também vinculado à CCB.

A TI Laranjinha contando com tamanho reduzido e com grande número de moradores, no contexto da divisão política, para além das já destacadas dissensões motivadas por recursos

e empregos, somaram-se ainda, questões derivadas de aspectos culturais e religiosos. Como salienta Mainardi (2015) a “cultura” objetivada tem fundamentado as relações com não índios, suas demandas por terras, projetos e direitos. No entanto, no âmbito aldeão, os projetos de *cultura* e que objetivam o seu *resgate* ou revitalização não se dissociam de aspectos políticos. Isto pois, a adesão a projetos coletivos, independente de sua natureza, indica a vontade de viver junto em comunidade, enquanto que a não participação, implica na exclusão da vivência coletiva. Para autora, em suas análises junto aos Tupi de Piaçaguera, o tema da “cultura” se apresenta como “[...] obrigatória para aqueles que queriam viver juntos e a exclusão daqueles que não participavam” (Idem, p. 54).

O *resgate da cultura* almejado pelo grupo em retomada, vem sendo desenvolvido nestes treze anos enquanto aguardam demarcação. Conforme Amoroso (2015) a reivindicação pelos Guarani de lugares onde se viviam os parentes se associam “[...] a um modo de ser e estar, assim como às possibilidades de construção de relações qualificadas e onde se poderia viver melhor” (Idem, p. 130). Neste sentido, os Nhandewa de Ywy Porã ao reivindicarem o território ao qual viveram seus parentes “[...]buscam que as gerações mais novas possam ter um espaço de terra para sobreviver, ter sua cultura e suas tradições” [...] (Mário Raulino Sampaio apud ASSINDI, 2007, p.5).

Em abril de 2007 foi assinada a portaria declaratória da TI Ywy Porã pelo Ministro da Justiça Tarso Genro. Esta medida, de acordo com Villares (2013) se relaciona com a conjuntura política gestada no início do segundo mandato do presidente Luís Inácio Lula da Silva, visando uma maior aproximação com o movimento indígena e uma ruptura com a gestão de seu mandato anterior, que pouco avançou em relação às demandas desses povos. Com isso, Tarso Genro “[...] elegeu sete áreas para seu primeiro pacote de declarações de terras indígenas, seis delas localizadas nos estados que mais se opuseram aos direitos indígenas” (VILLARES, 2013, p.357). Esses estados eram Santa Catarina, Mato Grosso do Sul e Paraná.

Contudo, ainda em agosto de 2007 “[...] A Terra Indígena Ywyporã Laranjinha teve seu procedimento suspenso por decisão do Tribunal Regional Federal da 4ª Região” (VILLARES, 2013, p.357). A alegação do advogado de defesa de um dos proprietários com terras na área em litígio, teve como base o laudo antropológico produzido por Juracilda Veiga em 2004. A questão colocada pelo mesmo salienta que o mesmo teria sido feito para revisão de limites e não para a criação de uma nova terra indígena, como ocorreu com a criação de Ywy Porã, que se tornou uma terra indígena independente, com organização social própria,

possibilitando seu s fortalecimento enquanto grupo e o levantamento de novas famílias extensas, ou seja, aspectos desvinculados das configurações estabelecidas na outra TI.

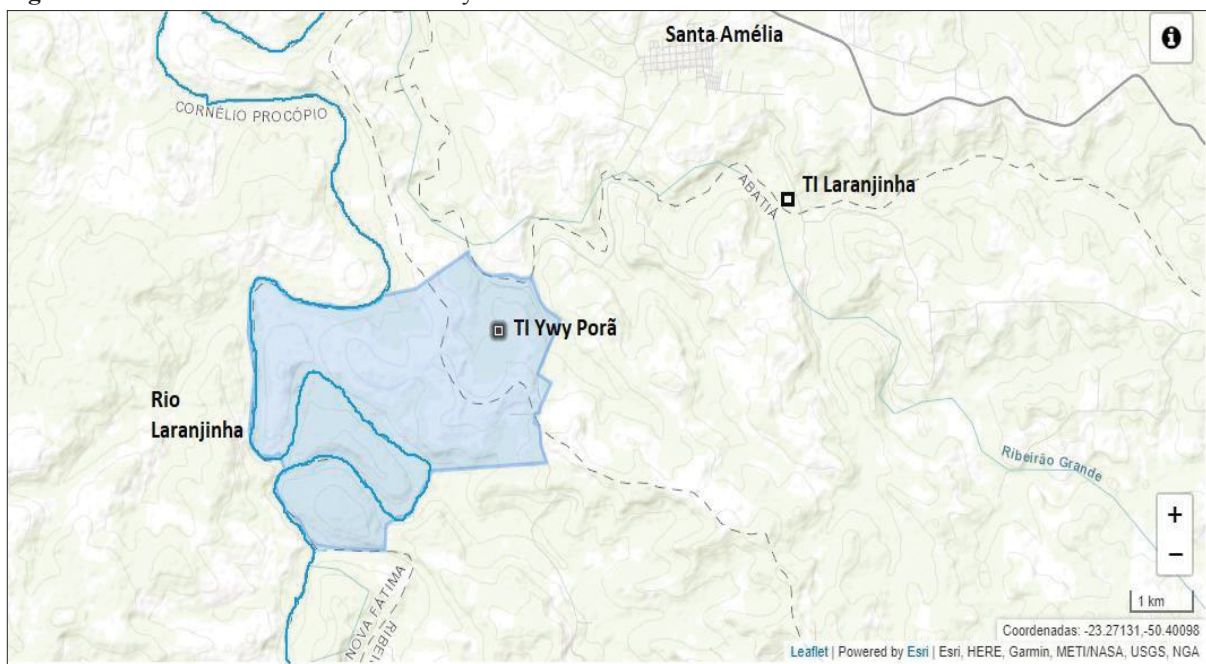
Diversos documentos oficiais e sites especializados fazem referência a Ywy Porã, denominando-a como Terra Indígena Yvy Porã/Laranjinha. No entanto, Ywy Porã e Laranjinha não são aldeias justapostas e possuem organizações políticas e sociais distintas, o que muitas vezes dificulta a obtenção de informações independentes acerca da primeira (FUNASA/ ISA (Instituto Socioambiental), sendo os dados de Laranjinha (população, povos, área) sobrepostos aos de Ywy Porã.

[...] d) o laudo que serviu à formação da decisão administrativa resulta de desvio de finalidade em relação à Portaria nº 926, de 07 de setembro de 2003, do Presidente da FUNAI, que teria constituído o Grupo de Trabalho para "revisão da TI Laranjinha", e não para a criação de nova terra indígena (Agravado de Instrumento 2007.04.00.025851-4/PR).

A área total a ser demarcada para os Guarani Nhandewa, de acordo com o Relatório Antropológico e reiterado na Portaria Ministerial de 2007 é de 1.238 há (Imagem 03). Embora os impedimentos legais para demarcação tenham sido contestados, de acordo com lideranças de Ywy Porã a justificativa da FUNAI para sua efetivação, tem sido a falta de recursos do órgão para contratar profissionais para fazer os procedimentos necessários (agrimensura e colocação dos marcos de geodésicos)²⁹ (Figura 04).

²⁹ Em 08 de outubro de 2009 foi expedida a ordem de serviço da FUNAI, assinada pela Diretora de Assuntos Fundiários da instituição – Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão, para a contratação da empresa de Agrimensura SETA – Serviços Técnicos e Agrimensura LTDA, para realizar a demarcação de Ywy Porã (Ordem de Serviço, nº04/DAF/2009). No Memorando nº191/DAF de 29 de outubro de 2009 enviado a AER de Londrina, a diretoria de assuntos fundiários em consulta a Procuradoria Especializada da FUNAI para manifestar sobre a existência de eventual impedimento judicial para a execução dos trabalhos demarcatórios em razão do Agravado de Instrumento nº2007.04.00.025851-4/PR de interesse de Benedito Menossi, que suspendeu os efeitos da portaria ministerial sobre a fazenda Virgínia. De acordo com o memorando, o referido Agravado de Instrumento impediria até o julgamento da ação ordinária a demarcação física na área da referida fazenda. “Em assim sendo, conclui-se que os procedimentos da demarcação física da Terra Indígena Ywy Porã-Laranjinha poderão ser efetuados na totalidade da área, devendo ficar obstados, enquanto pendente de julgamento definitivo a mencionada ação ordinária, apenas quanto à área correspondente à Fazenda Virgínia” (Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão – arquivo Ywy Porã). Por essa pendência, que já foi solucionada, a terra não foi demarcada e não há previsão para que seja efetuada.

Figura 04 - A área a ser demarcada TI Ywy Porã*.



* A área a ser demarcada possui 1.238 hectares – e tem como limítrofes os municípios de Cornélio Procópio, Santa Amélia, Abatiá, Ribeirão do Pinhal e Nova Fátima. O ponto no interior da área a ser demarcada identifica o local onde os Nhandewa estão estabelecidos o que corresponde a 7,5 hectares.

Fonte: ISA (2018)³⁰.

A luta por territórios entre os Guarani e entre outros povos indígenas tem sido o principal foco de suas demandas. Conforme Barros (2011), os espaços no qual os Guarani ficaram restritos (pequenos aldeamentos) - bem como outras populações indígenas no sul do Brasil - está relacionado às políticas adotadas pelo Governo Federal no início do século XX.

Estas políticas partiam do princípio de que os Guarani não necessitava ser alvo de preocupação por parte do Estado, pois eram vistos como “integrados” à sociedade nacional “[...]não havendo, portanto, necessidade de serem contemplados pelas ações/políticas indigenistas” (BARROS, 2011, p. 99). Com isso, os Nhandewa que anteriormente circulavam livremente pelos territórios compreendidos entre o rio das Cinzas e Laranjinha tiveram de se adequar a aldeamentos bastante reduzidos para os padrões do grupo, com escassez de recursos naturais e áreas agricultáveis. Como demonstra Macedo (2009) aos Guarani no Sul e Sudeste, foram destinadas terras diminutas, descontínuas e geralmente próximas a núcleos urbanos³¹.

³⁰ Instituto Socioambiental (2018). Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3745>. Acessado em: 05/05/2018.

³¹ Pimentel (2012) afirma que antes do julgamento do caso Raposo Serra do Sol (2009) os Kaiowá do Mato Grosso do Sul - considerado o maior grupo indígena fora da Amazônia - iniciaram uma ação envolvendo MPF, movimento indígena, antropólogos e historiadores visando chegar a um novo modelo de portaria referente as demarcações no

Mello (2006), em suas análises junto aos Chiripá, identifica que a luta por territórios demarcados pelo grupo, seria uma postura política necessária para lidar com a sociedade envolvente e uma forma de garantir a posse de ao menos um pedaço de terra, objetivando garantir as mínimas condições de realização do *nhanderekó*. Para a autora, a luta pela terra seria uma forma de resistir “[...]às perdas progressivas de territórios, às lutas, às expulsões e ao risco de se acabar enquanto povo” (Idem, p. 135).

Entretanto, Brighenti (2010) salienta que os processos de demarcação entre os Guarani não raro tem sido alvos de contestações, isto derivado da grande mobilidade atribuída ao grupo. A mobilidade característica dos Guarani tem sido utilizada para desqualificar as movimentos de reocupações e demarcação, bem como para deslegitimar sua presença nas regiões no Sul e Sudeste, alegando serem procedentes de outro país (Paraguai). No entanto, o autor ao trazer as falas de uma liderança Mbya, demonstra a importância da demarcação e das terras aos Guarani, o que por sua vez, não implica o aprisionamento a ela.

Se uns vão embora, outros vêm para ocupar a terra. [...] Talvez seja esse o sentido fundamental da nova interpretação da demarcação da terra para o Guarani. A terra pode ser delimitada, mas a liberdade de se deslocar não pode ser suprimida (Idem, p.256).

No tocante às discussões acerca de territórios e territorialidades indígenas, Gallois (2004) alerta para a necessidade de se considerar as formas específicas através das quais diferentes grupos indígenas imprimem uma lógica territorial própria ao seu espaço. A atenção para este fato minimiza os riscos de reduzir a abrangência das relações territoriais à produção e atividades de subsistência (Idem, p.40). Para a autora, a diferença entre terra e território remete a distintas perspectivas e atores envolvidos no processo de reconhecimento e demarcação de uma terra indígena. Outrossim, enquanto a noção de Terra Indígena diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, o território remete a vivência, culturalmente variável entre uma sociedade específica e sua base territorial.

No entanto, como pontua a autora, a noção de território não é consenso entre os grupos indígenas, havendo até mesmo a inexistência dele entre determinados grupos “[...] Nesses casos, a mobilidade espacial funciona como uma espécie de prova de que não há território, ou, ou como afirma Rivière, de que há ‘ausência de um senso de territorialidade’” (Idem, p. 39). Como prossegue Gallois (2004) análises como estas mostram que a ideia de um território

Estado, para superar as demarcações e ilhas, de modo que as demarcações passassem a ser conjuntas e não mais isoladas uma das outras.

fechado só surge com as restrições impostas pelo contato, pelo processo de regularização fundiária, contexto que inclusive favorece o surgimento de uma identidade étnica.

Entre os grupos Guarani (Kaiowá, Nhandewa e Mbyá), Góes (2018, no prelo) afirma que cada parcialidade possui um modo distinto de se relacionar com a terra. Para o autor, os Kaiowá “[...] não obstante a situação de penúria, não abandonam seu território, e entre os TG (Tupi Guarani) talvez constitua o exemplo de maior enraizamento de uma etnia em locais específicos” (Idem, p.243).

Entre os Nhandewa é verificada uma plasticidade bastante notável e certa orientação para casamentos interétnicos, fato observado por diversos pesquisadores (SCHADEN 1974; MACEDO, 2009), dentre outros. Góes (2018) ressalta que os Nhandewa “[...] em território que compartilham com outras etnias é muito recorrente o estabelecimento de alianças políticas e matrimoniais” (Idem, p.245. No prelo). O autor identifica entre os Nhandewa uma maior mobilidade e abrangência espacial que os Kaiowá, porém não na mesma intensidade que os Mbya.

Para Góes (2018, no prelo) os Mbya, em contraste com os Kaiowá apresenta “[...]uma grande mobilidade territorial e acentuada endogamia étnica. Em contraste aos Nhandewa são sociologicamente fechados” (Idem, p.249. No prelo).

Bruno Martins Morais (2016) ao discorrer sobre as reocupações efetuadas pelos Kaiowá e Nhandewa no Mato Grosso do Sul, atenta para algumas etnografias que discutem sobre estes movimentos. Remetendo a análise de Barbosa da Silva (2007) o autor salienta que a pesquisadora identifica a realização de retomadas como resultantes de um movimento difuso, prescindindo de uma articulação central e distinta da territorialização efetuada pelo Estado. Esta última, entendida como uma “[...] intervenção da esfera política que associa (de forma prescritiva e insofismável) um território bem determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais” (Idem, p. 130). Neste sentido, o movimento de recuperação de suas terras pelos Guarani é identificado como “[...]uma reterritorialização (movimento dos próprios índios)” (Idem, p. 131).

Já Spensy Kmitta Pimentel (2012) identifica os movimentos de retomada efetuados pelos Kaiowá e Guarani (Nhandewa), como “[...] orientados por categorias êmicas do pensamento e que poderiam ser ordenadas até o entendimento de uma territorialidade e um movimento “próprio” dos Kaiowá e Guarani” (PIMENTEL, 2012, In. MORAIS, 2016, p. 131-132).

Considerando a validade dessas duas formas de análise para os movimentos de reocupação ou recuperação de territórios entre os Kaiowá (com suas vivências marcadas por uma espécie de genocídio moderno) e ressalvada as diferenças no contexto de luta pela terra entre os Nhandewa em Ywy Porã, ambos os modos de abordagem podem ser considerados para o caso aqui pesquisado, uma vez que os últimos iniciaram um processo de reterritorialização das terras ao qual viveram seus antepassados³².

A territorialidade Nhandewa localizada por entre as regiões norte do Paraná e Sudoeste do Estado de São Paulo, remetidas por Nimuendajú ([1914], 1987) entre finais do XIX e início do XX, no contexto atual, possui uma configuração de modo bastante àquela por onde os Apapocúva (Nhandewa) estabeleceram seus aldeamentos (rio das Cinzas, Laranjinha, Avaí, Verde e Itararé – Figura 05)³³.

³² A própria organização indígena que constrói e desfaz coletivos, Após disputas políticas, houve uma cisão em Ywy Porã, levando a formação de duas aldeias, com organizações políticas e institucionais autônomas. Este assunto será retomado no capítulo IV.

³³ A pesquisadora Juracilda Veiga (2013) baseada nas referências trazidas por Nimuendaju em As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva Guarani ([1914]1987), acerca da família Marcolino no aldeamento Araribá (hoje Aldeia Nimuendaju), busca fazer uma genealogia desses remanescentes Apapocúva (Nhandewa) naquela TI. Nas TIs Laranjinha e Ywy Porã, há diversos indígenas que se vinculam por parentesco a esta mesma família, assim como na TI Karugwá (SP). A esposa do cacique de Ywy Porã é aparentada a família Marcolino por parte de mãe. Ainda dois de seus sobrinhos, que também residem nesta TI, são filhos de Rosinei Marcolino, residente na TI Nimuendaju. Conforme genealogia trazida por Veiga (2013), Cândido Marcolino, hoje residente na TI Laranjinha e Nicolau Marcolino (cacique que fez a primeira solicitação referente as terras do Posto Velho junto a Funai na década de 1980, são netos de Manoel Marcolino Honório Poydju (Manequinho Poydju – que iniciou espiritualmente Egon Schaden) e bisnetos de José Francisco Honório Avacaujú, tutor espiritual de Curt Nimuendaju (Veiga, 2013, p.53-54).

Através destes movimentos, territórios que em finais do XIX e início do XX faziam parte territorialidade Nhandewa, mas que por décadas estiveram fora do domínio grupo, foram reconectados e voltaram fazer parte das redes de circulação de parentes e cosmologias no presente³⁵.

2.2 LOCALIZAÇÃO E CARACTERÍSTICAS GERAIS DE YWY PORÃ

As TIs Ywy Porã (declarada), junto com Pinhalzinho (identificada como reserva dominial indígena e Laranjinha (demarcada) formam uma territorialidade Guarani-Nhandewa na Bacia do Rio das Cinzas. Ywy Porã conta atualmente com aproximadamente 79 habitantes, no entanto esse número pode oscilar para mais ou para menos devido a frequente mobilidade dos moradores, com famílias que ora saem e outras chegam. Todas as 20 famílias que reocuparam partes das terras do Posto Velho em 2005 saíram de Laranjinha, mas nem todas permaneceram no local. Com isso, grande parte dos seus moradores tem Laranjinha como local de origem.

A TI Pinhalzinho, está localizada no município de Tomazina-PR e possui uma população de aproximadamente 140 habitantes, sendo sua área total de 533 hectares. A TI Laranjinha (já demarcada) está localizada no município de Santa Amélia-PR e possui cerca de 246 habitantes. Sua área compreende 293 hectares. Embora bastante pequenas, estas duas TIs

de Ribeirão do Pinhal. Eles relatam terem ficados impressionados com a solenidade, sobretudo devido a presença de autoridades políticas e acharam tudo aquilo muito novo, principalmente no que se refere a presença de mulheres lideranças junto ao grupo e seus discursos, além da refeição servida a todos os presentes, inclusive a eles, indígenas. No que se refere as lutas por terras de grupos indígenas e aquelas efetuadas pelo MST, uma das mulheres que participou da retomada ressalta que eles em suas lutas são muito mais hostilizados do que os trabalhadores rurais: *as pessoas não gostam de nós, quando falam que tem índio no meio, eles não gostam* (E.J. Ywy Porã, julho de 2017). No contexto de conflitos entre indígenas, pequenos e médios proprietários e latifundiários há uma latente campanha anti-indígena, discriminatória, incitada muitas vezes pelas elites e políticos regionais e que se espalha aos demais grupos da sociedade envolvente que vêem nos indígenas, uma ameaça à propriedade capitalista da terra.

³⁵ Os Tupi- Guarani da Aldeia Nimudendaju (TI Araribá – Bauru/SP), e das aldeias Karugwá, Pyhaú e Tekoa Porã (Barão de Antonina/SP) se identificavam como Guarani Nhandewa, tem as TIs Pinhalzinho e Laranjinha como locais de origem, havendo desse modo, um forte vínculo de parentesco entre eles. Estudos recentes indicam que os Nhandewa (Apapocuva) identificados por Nimudendaju ([1912], 1986), localizados entre os rio das Cinzas e Laranjinha no lado paranaense, e entre os rios Verde e Avaí no lado paulista, formam uma grande unidade linguístico cultural (COSTA, 2003). A reivindicação da autodenominação e a identidade Tupi Guarani, (ou Tupi Guarani Nhandewa) entre esse grupo que hoje vive no território paulista, conforme Almeida (2011), se dá através de características presentes na língua, na forma como em produzem seu artesanato, na descendência, nos deslocamentos e como compreendem seu espaço. “[...]Atualmente eles tem reivindicado o reconhecimento da identidade, por serem descendentes dos Tupinambá e Tupiniquim da costa litorânea e que teriam realizado com os Guarani do Paraguai. ‘Aqueles que se reconhecem como Tupi Guarani dizem ser descendentes de ambas as etnias: a Tupi e a Guarani’” (ALMEIDA, 2011, p. 24). Ladeira (1984) indica o surgimento desse movimento de busca pelo reconhecimento de uma identidade Tupi Guarani entre indígenas do litoral paulista na década de 1980.

até o ano de 2015 apresentavam disputas envolvendo a presença de posseiros em seus territórios. Ao todo, a população das três áreas indígenas somam aproximadamente 465 habitantes, porém esse número pode oscilar devido à alta taxa de mobilidade antes mencionada.

Embora os moradores das três TIs em sua maioria sejam indígenas da etnia Guarani-Nhandewa, há em menor quantidade, indígenas da etnia Kaingang e não-índios incluídos por uniões interétnicas. Também há indígenas que são frutos de uniões interétnicas entre Guarani Nhandewa com subgrupos Kaiowá, Mbya, Xetá, além das etnias Terena e Pataxó. Nos casos em que etnias e parcialidades se misturam, cabe ressaltar que estes indivíduos “[...] se autoidentificam a partir do grau de convivência ou experiências da vida familiar, materna ou paterna” (LADEIRA, 2006, p.39).

Entre os moradores das três TIs Nhandewa da região existe um forte laço de parentesco com os Nhandewa da Terra Indígena Araribá, no município de Bauru-SP, e com os Tupi Guarani (Nhandewa) das aldeias Pyhaú, Karugwá e Tekoha Porã, localizadas nos municípios de Barão de Antonina e Itaporanga -SP. Os Nhandewa da bacia do Cinzas ainda possuem laços de parentesco com os Kaingang das TIs Apucarantina, Barão de Antonina, Mococa e São Jerônimo (Guarani, Kaingang, Xetá).

Com total escassez de áreas agricultáveis, os Nhandewa de Ywy Porã vivem numa área aproximada de sete hectares e meio, dos quais ocupam apenas a metade, isto pois, a outra parte está localizada num fundo de vale com intensa umidade do solo, tornando inviável a utilização de alguns espaços para a construção de casas ou pequenos cultivos. Assim, nos espaços “inutilizáveis” foi deixada a vegetação nativa crescer, que hoje se constitui numa pequena área de manejo, utilizado para a coleta de remédios, obtenção de madeira para artesanato e captura de abelhas sem ferrão para produção de mel e cera, prática que vem ganhando adesão entre alguns jovens. Além disso, foi construída uma trilha utilizada para atividades culturais com os alunos.

Os únicos espaços disponíveis para cultivo são os quintais. Neles, determinadas famílias plantam alguns tipos de alimentos em pequena quantidade, tais como mandioca, feijão, banana, milho, temperos, abóboras e hortaliças. Há ainda famílias que criam porcos e galinhas para consumo próprio. A pequena área em que hoje os moradores de Ywy Porã residem está toda circundada pela lavoura mecanizada, sendo separada apenas por uma estrada. Com isso, quando há aplicação de agrotóxicos, há uma incidência direta nas residências, na escola, no posto de saúde e minas d’água, que até recentemente eram suas únicas fontes de abastecimento.

O pequeno espaço físico de Ywy Porã não permite o estabelecimento de uma espacialização bem marcada por famílias extensas, de modo que as casas estão construídas bastante próximas uma das outras. A estrutura remanescente da fazenda pela qual ocuparam (duas casas de madeira, uma tulha) são utilizados como residências e o terreirão de café se constitui num espaço de uso comum (reuniões, festas, brincadeiras, apresentações culturais). Além das demais casas construídas posteriormente, também são utilizados temporariamente como moradias, as construções realizadas pelo PBA-CI (barracão de festas e parte do barracão de insumos). A Casa de Reza (*Oy Guatsu*) está localizada numa área um pouco mais retirada e próximos a ela moram três famílias (Figura 06)³⁶.

³⁶ O croqui de Ywy Porã foi realizado em meados de 2018, tendo como base a configuração espacial naquele contexto. Uma atualização destes dados, devido às constantes dinâmicas inerentes ao interior de uma terra indígena realçando novas construções ou demolições seria inviável no momento. No entanto, a estrutura básica da TI permanece tal como representada abaixo.

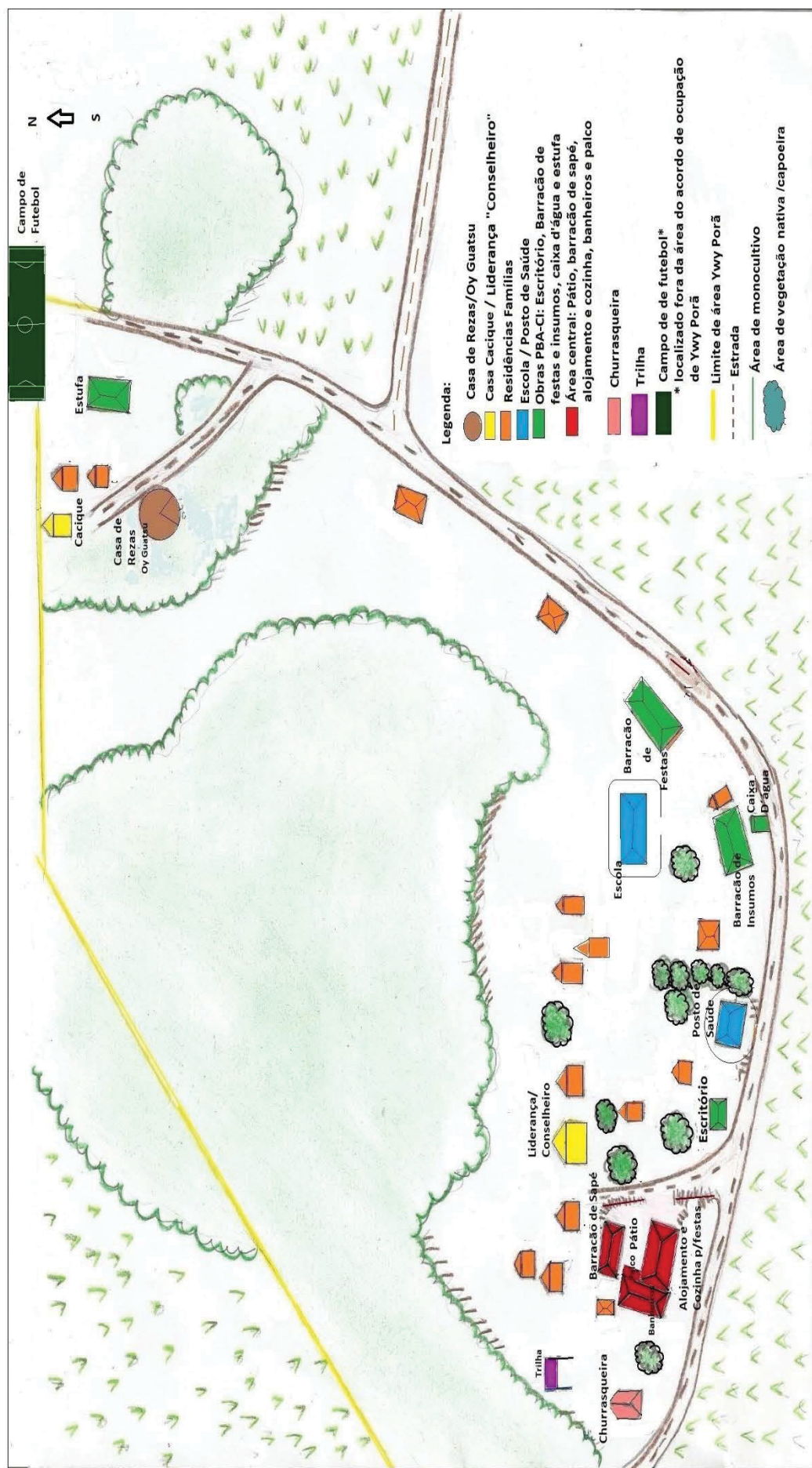


Figura 06 - Croqui de Ywy Porã.
Fonte: Leticia Fernandes (2018).

As famílias de Ywy Porã obtêm sustento em empregos na área da educação, saúde e alguns de seus moradores contam com benefícios de programas sociais do Governo Federal (Bolsa-Família, aposentadorias e auxílio-maternidade) e empregos volantes na área urbana e rural. Além disso, alguns homens e rapazes trabalham em regime de diárias e parcerias em estufas de legumes em propriedades rurais vizinhas. Algumas mulheres são pagas para cuidar de crianças e limpeza das casas, sobretudo para as mães que trabalham na escola. Embora aqui tenha sido elencada várias frentes de trabalho, existem vários jovens sem emprego na TI.

O município de Abatiá, onde está localizada a área ocupada da TI Ywy Porã possui 7.764 habitantes. Sua economia está assentada basicamente no setor de serviços e agropecuária, se destacando na produção de soja e milho, estufas de legumes e criação de gado (IBGE, 2010). Os indígenas possuem este município como local de domicílio eleitoral e a ele se reportam para assuntos administrativos em geral. No entanto, o município mais próximo de Ywy Porã é o de Santa Amélia (cerca de 08 km), local onde os estudantes indígenas frequentam as séries finais do Ensino Fundamental e Médio e pelo qual estabelecem relações com o comércio. Os sepultamentos também são feitos no cemitério do mesmo município.

Ywy Porã conta com uma escola de Educação Infantil e Séries Iniciais do Ensino Fundamental e até o momento em que foi realizado esta pesquisa, nela são empregados oito de seus moradores, sendo uma diretora, uma pedagoga, um auxiliar administrativo, três professores indígenas, uma auxiliar de limpeza e uma merendeira. Todos estes cargos são ocupados por pessoas de núcleos familiares distintos. São ainda contratados três professores não-indígenas, residentes em municípios vizinhos e uma indígena de Laranjinha que ministra aulas de Educação Física. Embora seja sobrinha do cacique, sua contratação está vinculada a falta de profissionais com tal formação na TI. Isto pois, os indígenas de Ywy Porã tem priorizado outros cursos de licenciatura, sobretudo Pedagogia. Contudo, nenhum desses cargos são efetivos e a contratação se dá via Processo Seletivo Simplificado, realizado pela Secretaria de Educação do Estado do Paraná.

A venda de artesanato se constitui num complemento na renda de cinco famílias que se dedicam a sua produção. Eles são vendidos em eventos realizados tanto no interior da TI, quanto naqueles realizados nas demais aldeias da região. Outra oportunidade de venda tem sido em atividades de universidades ou em cursos de formação de professores.

Para a confecção de brincos, colares, pulseiras e enfeites de cabelo são utilizadas como matérias-primas sementes, penas, fibra de bananeira. Além destes, são produzidos bichos de

madeira, *mbaracá*, arco e flecha. Recentemente a confecção de colares e pulseiras com a técnica *macramé* e o uso de miçangas tem ganhado espaço entre os Nhandewa das TIs (Laranjinha, Pinhalzinho, Karugwá e Araribá). É verificado entre eles a troca de artesanatos, de técnicas e aprendizados³⁷.

As TIs Nhandewa Ywy Porã, Laranjinha e Pinhalzinho, juntamente com mais cinco TIs Kaingang, todas localizadas junto ao rio Tibagi no norte do Paraná, desde 2012 passaram a fazer parte do programa de compensação e mitigação de impactos do Projeto Básico Ambiental do Componente Indígena do processo de licenciamento da UHE Mauá. O Plano Básico Ambiental – Componente Indígena (PBA-CI) foi elaborado em consulta junto às comunidades impactadas e aprovado pelas comunidades e FUNAI e acompanhado pelo MPF. Mantido pelo Consórcio Energético Cruzeiro do Sul, sendo formado por capitais das empresas públicas COPEL e ELETROSUL e constituído por oito programas e subprogramas visando a compensação e mitigação de impactos, através de ações nas áreas de produção agropecuária, gestão territorial, recuperação de áreas degradadas, cultura e infraestrutura (GÓES, 2012, p.15)³⁸.

Em Ywy Porã foi custeado pelo PBA-CI entre 2012 e início de 2018, a contratação de dois gerentes de serviços culturais, dois agentes de defesa ambiental, um supervisor de exploração agrícola e um de exploração agropecuária. Estes profissionais indígenas foram contratados com carteira assinada. Estes estavam subordinados ao cacique e lideranças, devendo não apenas trabalhar no desenvolvimento dos projetos, mas também atender as demandas da comunidade em atividades de interesse coletivo. Além destes, foram contratados por um período determinado, entre meados de 2015 a meados de 2017, em regime de diárias três pesquisadores indígenas por TI para a realização de atividades audiovisuais. No entanto, os

³⁷ Em conversa com a técnica de enfermagem que atua na TI e contratada pela SESAI, quase todos os moradores Ywy Porã possuem documentos pessoais, apenas uma jovem vinda de São Jerônimo e seu filho de um ano possuem apenas o RANI (Registro Administrativo de Nascimento Indígena), feito pela FUNAI e que também serve como documento para solicitação do registro civil. A posse dos documentos é obrigatória para a matrícula na escola indígena, para o atendimento no Posto de Saúde, o acesso a benefícios sociais como o Bolsa Família, para aposentadorias e contrato de trabalho. Para organização de documentação e deslocamento ao INSS – Instituto Nacional de Seguridade Social para aposentadoria e ao CRAS – Centro de Referência da Assistência Social para fazer o cadastro para o recebimento de benefícios sociais, há o auxílio de um funcionário da FUNAI.

³⁸ Apesar de operar dentro das TIs, nem sempre os indígenas acabam tendo um entendimento de suas ações, e entende o dinheiro como do PBA, as coisas como sendo *dadas* por ele, e não como um recurso destinado às comunidades mediante projetos.

contratos para este fim foram encerrados sem a conclusão das ações, que previam como produto final, a elaboração de um vídeo etnográfico.

Os postos de trabalho proporcionados pelo PBA-CI se constitui numa das principais fontes de renda na TI. Passados seis anos do início de suas atividades, muitas ações previstas no programa não foram concluídas (como a aquisição de terras previstas para produção agrícola e animal, construção da estufa de legumes), e outras já iniciadas foram paralisadas (produção audiovisual)³⁹. Como o período de vigência do PBA-CI está vinculado a licença de operação da UHE-Mauá (cinco anos), passado este período, FUNAI e MPF, até o momento em que desenvolvi esta pesquisa, ainda não haviam se posicionado sobre a necessidade de continuidade ou encerramento de suas ações. Sobre esta questão, não há um entendimento uniforme entre as oito comunidades impactadas, havendo tanto aquelas que desejam que o programa continue, quanto aquelas que desejam seu encerramento. Enquanto os órgãos responsáveis por acompanhar o processo não se posicionam, as relações entre indígenas e empreendedor têm sido marcadas por situações de tensões, mediante protestos realizados pelos indígenas em vias públicas e aprisionamento dos veículos utilizados por seus técnicos.

Mesmo com as inúmeras críticas, sobretudo, em torno da morosidade no desenvolvimento de algumas ações do PBA-CI, é inegável que a transferência de renda, a aquisição de veículos e a perfuração de um poço de água potável possibilitou uma significativa melhoria qualidade de vida aos moradores de Ywy Porã. Além deste, não há outro tipo de projeto em desenvolvimento, seja por ONGs – Organizações Não Governamentais, FUNAI, universidades ou outra parceria que possa agregar/gerar renda ou outros tipos de recursos aos moradores desta TI.

2.3 EXPERIÊNCIAS URBANAS E ESCOLARIDADE

Entre os 79 moradores de Ywy Porã, 35 são mulheres e 44 são homens⁴⁰. Mais da metade de seus habitantes tem menos de 20 anos. Boa parte de seus moradores com idade igual e/ou superior a 25 anos, tem experiência urbana, alguns deles em períodos mais curtos e outros com temporadas mais longas, sendo o período fora da TI, marcado pelo trabalho em atividades agrícolas (colheita de café, algodão, corte de cana), realização de atividades urbanas no

³⁹ Esse tema será retomado no capítulo IV.

⁴⁰ O número maior de homens na TI se deve ao grande número de nascimento de meninos junto ao grupo.

comércio, como empregadas domésticas, auxiliar de serviços gerais, auxiliar de construção e atividades administrativas, dentre outras.

Como demonstra Costa (2016) em sua pesquisa junto aos Nhandewa de Pinhalzinho, nos deslocamentos realizados seja por motivos de estudo ou trabalho, busca-se mudar para onde se tem parentes e se pode usufruir de determinado tipo de apoio. A mudança para locais em que já se ouviu falar e pelos quais já passaram seus parentes, também são levados em conta nas avaliações e decisões pela busca de alguns lugares.

De acordo com Barros (2011) entre os indígenas da região, a vivência fora da aldeia, seja no trabalho na roça, ou na área urbana, implica numa maior iniciativa, tanto para o trabalho quanto para a produção agrícola. A experiência urbana também ocorre via escolarização, pois as séries finais do ensino fundamental e o ensino médio não são ofertados nas terras indígenas Guarani da região, sendo necessário o deslocamento até a cidade para a conclusão dos estudos. A experiência urbana também tem se dado através do ingresso em curso superior, pois a maioria das universidades são distantes das áreas indígenas.

Entre os jovens que chegaram ainda crianças na retomada e hoje estão numa idade entre 15 e 20 anos, faixa etária que geralmente marca a saída da aldeia em busca de trabalho nas cidades, diferentemente das gerações anteriores, a maior parte deles ainda não teve essa experiência, exceto aqueles que anualmente participam de colheitas nos estados de Santa Catarina (cebola) e no Rio Grande do Sul (maçã). Isto pois, os postos de trabalho até então ocupados por indígenas da própria TI e aqueles proporcionados até recentemente pelo PBA-CI vinha segurando os jovens no interior da aldeia, garantindo que a saída destes ocorresse apenas por motivos de estudo, decorrente do ingresso em universidades e cursos técnicos. Esta situação diverge daquela vivenciada pelos mais velhos que tiveram experiências urbanas em alguma fase da vida e não tiveram oportunidade de concluir seus estudos na idade regular, e muito menos ingressar num curso universitário⁴¹.

O acesso a educação escolar abrange todos seus moradores e praticamente não há analfabetos entre eles. De um total de 79 pessoas hoje residentes em Ywy Porã, 08 crianças não têm idade escolar. Apenas duas mulheres possuem curso superior completo na TI, ambas com formação em Pedagogia, sendo uma não-índia casada com o vice-cacique e ocupa a direção da

⁴¹ Barros (2011) Costa (2016) trazem diversos exemplos de indígenas na região que foram morar em fazendas para trabalhar em lavouras de café, como boia-fria no corte de cana, mulheres que foram morar em casa de família para trabalhar como empregadas domésticas.

escola da TI, e a outra, uma Kaingang de Mangueirinha, casada com um Nhandewa de Ywy Porã. Esta passou a ocupar o cargo de pedagoga da escola no início de 2018, logo após sua formatura. Entre os indígenas que iniciaram um curso universitário e abandonaram a graduação, um iniciou o curso de Odontologia na UEM – Universidade Estadual de Maringá, outros dois iniciaram os cursos de Ciências Sociais e Direito na UEL – Universidade Estadual de Londrina.

Atualmente há seis indígenas universitários na TI, matriculados em cursos de graduação em Letras, Enfermagem, Direito, História e Pedagogia. Destes, quatro fazem a graduação em universidade pública e os demais fazem em faculdades particulares pela modalidade EAD (Ensino à Distância). O número relativamente elevado de indígenas no curso superior, tem possibilitado a ampliação no preenchimento no quadro docente da escola da TI. A ampliação do acesso ao ensino superior entre os Guarani Nhandewa, coaduna com a perspectiva de gestão e protagonismo indígena nas áreas que ainda hoje são ocupadas por não índios.

A contratação dos profissionais na área da Educação nas terras indígenas do Paraná tem se dado através de Processos Seletivos Simplificados (PSS) realizados anualmente. Contudo, as TIs contam com um sistema diferenciado e confere autonomia na escolha dos seus profissionais através da concessão da carta de anuência assinada pelo cacique. Este mecanismo possibilita uma escolha diferenciada dos profissionais, mais de acordo com as relações estabelecidas pelas comunidades, uma vez que independe da maior pontuação, como ocorre nas escolas regulares do Estado do Paraná.

2.4 FESTIVIDADES

Em termos de lazer, a festa do Dia do Índio é comemorada anualmente nas TIs de toda a região, geralmente com bailes com banda de músicas gaúchas (gênero musical do qual possuem um grande apreço) sendo também servido almoço e churrasco. A prática da comemoração do Dia do Índio entre os Guarani da região vem desde o SPI. Esta festa tem grande importância entre as TIs do norte do Paraná, pois nelas são recebidos os parentes e visitantes de outras TIs que se deslocam em grande número. Então há sempre a preocupação em bem recebê-los. Os intercâmbios entre aldeias nas festividades tem sido valorizados pelas lideranças, considerados como momentos propícios para o início de novos relacionamentos entre indígenas. Em todos os eventos culturais realizados em Ywy Porã, tem sido aberto a participação de grupos culturais das TIs da região, independente da etnia (Figura 07).

Figura 07 - Apresentação do grupo cultural Kaingang *Vãnh Tân* da TI Barão de Antonina, durante as festividades em comemoração ao dia do índio em Ywy Porã, maio de 2018.



Fonte: Acervo próprio.

Como Ywy Porã não possui campo de futebol, há um espaço contíguo à TI (numa propriedade limítrofe) utilizado para tal finalidade. Geralmente seus moradores participam de campeonatos ou torneios realizados na TI Laranjinha, bem como em campos dos bairros rurais dos municípios vizinhos e contam com a presença de times masculinos e femininos. Todo o transporte é feito de caminhão (Figura 08).

Figura 08 - Visita as festividades da TI Karugwá e participação do time de Ywy Porã no torneio de futebol feminino.



Fonte: Acervo próprio.

Os bailes, festas e jogos de futebol são as principais ocasiões de intercâmbios interaldeãos. Nestes contextos são reforçadas e estabelecidas parcerias e alianças políticas. Fora destas ocasiões, os deslocamentos para outras aldeias são feitos para visitas de parentes e amigos. A festa do Dia do Índio acaba sendo o momento mais esperado durante o ano nas TIs. Nesta ocasião são mais visíveis a realização de trabalhos coletivos (limpeza, organização dos espaços, viabilização para bem acomodar os visitantes e são buscas parcerias para instalação de brinquedos para as crianças: pula-pula, piscina de bolinhas, algodão doce). Para os bailes e rodeio nas TIs da região, nota-se uma grande preocupação com as roupas entre os homens e mulheres, como botas, camisas xadrez e calças ao estilo *country*. Algumas mulheres se juntam para arrumar os cabelos uma das outras (chapinhas, tinturas, escova) e compartilhamento de maquiagens (Figura 09).

Figura 09 - Baile do dia do índio em Ywy Porã com a banda de música gaúcha Dê-Lhe Gaita (abril de 2016).



Fonte: Acervo próprio.

Apesar das dificuldades inerentes ao viver numa terra em litígio, é buscado pelas lideranças de Ywy Porã, tornar a aldeia um lugar propício para a permanência dos jovens que ali residem e a realização de atividades para se alegrarem. Para Pissolato (2006) a satisfação pessoal está no centro das ações entre os Mbya, estando o prolongamento da existência humana relacionada a capacidade de alegrar-se, que se vincula a vida entre parentes. Para designar uma condição de alegre, conforme a autora, os Mbya utilizam o verbo agentivo *-vy'a* que “[...]abrange desde o sentido do “acostumar-se”, isto é, sentir-se bem em determinado local

(DOOLEY 1982, p.194) quanto o de “alegrar-se”, “divertir-se”, que lhe estaria vinculado” (PISSOLATO, 2006, p.113).

Neste sentido, em Ywy Porã frequentemente são realizados passeios para eventos e torneios de futebol masculino e feminino em outras TIs, e seus moradores com frequência se reúnem para organizar churrascos, festas de aniversário surpresa, pernoites no rio Laranjinha (onde vão homens, mulheres e crianças). Estas atividades agregam boa parte dos seus moradores, exceto aqueles que não podem sair, devido ao fato de trabalharem fora, motivos de estudos ou por se dedicarem aos cuidados de algum idoso. A proximidade entre seus moradores e seu caráter inclusivo, tem agradado indígenas de outras localidades que passaram a residir na TI através de casamentos, sendo constantemente ressaltada, a coletividade presente em Ywy Porã. Porém, apenas este fator não possibilita a manutenção das uniões, constantemente desfeitas por motivos diversos (traições, bebidas) (Figura 10)⁴².

⁴² Após a entrada no antigo território, como forma de distração, os Nhandewa relatam a realização de desfiles no pátio (terreiro de café) com as roupas que ganhavam de doações, à imitação dos concursos de beleza. Além dos desfiles convencionais, relatam que sempre invertiam os papeis, no qual os homens se vestiam de mulheres e as mulheres de homens. Hoje eles possuem algumas fotografias desses momentos. Em 2015, para a elaboração do painel da linha do tempo, o qual ajudei a elaborar para ser apresentado na II Mostra Cultural Guarani Nhandewa, em conversa com os moradores da TI, foram trazidas muitas fotografias tiradas desde quando se instalaram no local e as quais mantêm armazenadas. Ao revê-las, relembrou momentos de distração e de tormentos que passaram. Apenas algumas fotos foram expostas nos painéis, sendo escolhidas juntamente com o cacique. É comum nos relatos das pessoas com idade superior a 40 anos que quando chegaram no Posto Velho, o local não possuía luz elétrica, e com isso rezavam todos os dias no local onde construíram a estrutura da *Oy Guastsu* (contando inclusive com a presença dos jovens). No entanto, a partir do momento em que conseguiram ter acesso a eletricidade, a junção dos moradores para a realização de rezas foi dispersando, pois [...] *quando dava a noite os jovens corriam assistir televisão* (E. J., Ywy Porã, janeiro de 2017).

Figura 10 - Visita ao rio das Cinzas (Tomazina-PR) abril de 2018.



Fonte: Acervo próprio.

Para viagens mais longas, como o ATL em Brasília, de acordo com o cacique, são priorizados aqueles que participam de atividades coletivas na TI. Camila Mainardi (2015) aponta que a participação em atividades coletivas numa comunidade, está condicionada às relações, boas/próximas ou distantes. Para a autora: “[...] Tudo se passa como se viver perto implica num processo contínuo de construção de cumplicidade, de adesão às propostas coletivas, que se não forem efetivadas exprimem conflitos e ocasionam rompimentos, deslocamentos” (Idem, p.45).

Se na viagem de 2017 ao Acampamento Terra Livre em Brasília foram privilegiados os jovens para que pudessem ter oportunidade de vivenciar as lutas indígenas e se prepararem enquanto guerreiros na defesa de seu povo. Em 2018, apesar do planejamento prévio, a viagem ao ATL foi abortada. Além dos jovens guerreiros, seriam levadas mulheres e crianças da TI, categoria que raramente participa de eventos que ultrapassam as fronteiras do Estado. No entendimento das lideranças, o objetivo de levar um grande número dos moradores ao acampamento seria o de experimentarem [...] *o que passam as lideranças quando saem para reuniões e nas lutas por direitos em Brasília* (Vice-cacique, Ywy Porã, abril de 2018), que pode ser visto por muitos, como um acesso privilegiado e com mordomias.

Além dos passeios, é buscado atrair visitantes e lideranças de outras TIs para seus eventos, e do mesmo modo, bem recebê-los. Para uma das lideranças, a realização de atividades coletivas que geralmente reúnem um grande número de moradores e de visitantes só é possível

por não haver religiões externas a TI, o que não impõem restrições a participação nos bailes e ao consumo de álcool, o grande combustível das festas⁴³. Para Stutzman (2012) “[...]Oferecer festas, que no mais das vezes embriagam, é, ademais, um meio de compor alianças, nos plano matrimonial, comercial e político” (Idem, p. 276).

2.5 ASPECTOS CULTURAIS E RELIGIOSOS

Atualmente Ywy Porã não conta um *Txamoi* ou *rezador*, designação dada ao líder espiritual dos Guarani. O único rezador que lá residia faleceu em julho de 2016, no entanto, devido ao estado de saúde bastante debilitado, ele já não realizava mais rezas na *Oy Guatsu* ou como também denominam *Casa de Reza/Casa Grande*.

A construção da *Oy Guatsu* era uma demanda que se estendia desde a retomada, sendo finalmente construída em meados de 2014, contando com a colaboração de indígenas da TI Pinhalzinho. Desde que foi construída, as rezas são realizadas esporadicamente. O ritual do *Nimongarai* foi realizado somente uma vez, e embora popularmente chamado de crisma, ele é o ritual de nomeação e a consagração das sementes utilizadas pelos indígenas⁴⁴ (Figura 11).

Figura 11 - *Oy Guatsu* (2006 e 2014) *.



* À imagem a esquerda consiste na estrutura da *Oy Guatsu* levantada logo no início da retomada, mas sem conclusão. E a imagem à direita, à conclusão da Casa de Rezas em 2014.

Fonte: à esquerda - acervo Ywy Porã, à direita, acervo próprio.

⁴³ Nas viagens e deslocamentos para Tis da região, jogos de futebol geralmente vão entre 40 e 50 pessoas (contando as crianças), praticamente mais da metade dos moradores da TI.

⁴⁴ Entre os Nhandewa na região, tem sido mais frequentes, rituais de nomeação das crianças e adultos. Os de consagração das sementes não tem sido realizados na *Oy Guatsu*, sendo porém, muito lembrados pelos indígenas das três TIs, os rituais realizados por dona Lica, tida entre eles, como uma das mais fortes rezadoras da região, que no final de sua vida, acabou convertendo à CCB.

O primeiro ritual na *Oy Guatsu* de construção mais recente foi realizado por rezadoras Nhandewa da TI Araribá. Cabe ressaltar que existe uma preferência por rezadores pertencentes ao próprio subgrupo, apesar de nas demais ocasiões, as rezas quando ocorrem na TI, serem realizadas pelo *txamoi* de Pinhalzinho, um Guarani Kaiowá que há várias décadas vive entre os Nhandewa. Para além dos rituais, o *txamoi* de Pinhalzinho é com frequência consultado para a cura de crianças e demais questões espirituais. Há ainda que se ressaltar que as rezas quando ocorrem, não mobilizam todos os moradores da TI, e nelas participam apenas algumas famílias. Entre os motivos pelos quais algumas famílias não participam das rezas, há que se destacar o pertencimento à outra religião (CCB) e motivações políticas de oposição.

Há indígenas em Ywy Porã que “receberam” rezas, cantos, mas não os praticam na *Oy Guatsu*⁴⁵, por não se sentirem suficientemente fortes para o recebimento dos *guias* e por não haver outro(s) rezador(es) suficientemente forte para auxiliá-los durante as rezas, pois conforme Montardo (2010) os riscos numa sessão xamanística são grandes, pois nela se defrontam e se combatem seres malignos, doenças (Idem, p.209).

Os espíritos dos mortos possuem suas rezas, que levam consigo, e podem transmiti-las aos vivos. Para receber essas orações os rezadores têm que ter espírito forte, o que se revela em um caso contado por Dona Juraci. Antes da migração para retomada das terras do Rio Verde, Dona Juraci morava na Aldeia Nimuendajú (Araribá), onde passou a ajudar no ensino da língua Guarani às crianças na escola. Em nosso encontro, já na Aldeia Pyaú, relatou um problema ocorrido pelo fato de que começaram a ensinar as rezas na escola, sem o devido preparo e acompanhamento. Um dos ancestrais trouxe a sua reza para um dos jovens, e o rapaz ficou doente, não comia, emagrecia a olhos vistos, porque não podia sustentar a reza de seu ancestral. Precisou da intervenção de outros nhanderu para retirar dele a reza, e só então ele voltou ao normal.

Dona Juraci esclarece que, quando se reza chamando o poder dos ancestrais, eles se apresentam, e se a pessoa não estiver preparada espiritualmente, não irá suportar o peso dessa responsabilidade, podendo até morrer (VEIGA, 2013, p. 69).

A importância do sonho para o recebimento de nomes, tomadas de decisões, recebimento de conselhos, avisos é bastante enfatizada pelos moradores de Ywy Porã⁴⁶. Pela

⁴⁵ Conforme Montardo (2010), os cantos, nomes, rezas entre os Guarani são recebidos por sonhos, e algumas rezas cantos, são recebidos de parentes mortos. Nimuendaju ([1914]1987; Schaden, 1972), também identificaram entre os Nhandewa que a alma dos parentes mortos nascem novamente.

⁴⁶ Flavia Cristina de Mello (2006) aponta para a importância dos sonhos e visões entre os Guarani como meio de comunicação com outros seres e mundos. De acordo com a autora, a relevância dos sonhos dentro do sistema cosmológico Guarani é referência constante na literatura sobre o grupo. Dentre os autores que se debruçaram sobre (Nimuendajú[1914]1987); Cadogan ([1959]1992); Schaden (1974); Ladeira (1992), etc. Assim descreve a autora: “[...]Igualmente, outros povos indígenas têm os sonhos no centro das reflexões sobre xamanismo, os múltiplos da alma humana, viagens entre planos cósmicos, etc., como em Langdon (1999), Lima (1996), Kracke (1992); Lagrou (1991), entre outros” (MELLO, 2006, p.244).

manhã é frequente conversas em torno dos sonhos tidos durante o sono. Não raro, em ocasião de conflitos ou atritos envolvendo indígenas da própria comunidade ou de outras da região, é comum serem interpretados a luz de sonhos que prenunciavam tais acontecimentos. A gravidez e o nascimento de crianças entre o grupo pode ser precedida por alguma revelação do *txamoi* recebida na Casa de Reza (*Oy Guatsu*) sobre a existência de crianças que esperam uma mãe que os receba e os dê a vida.

Os Nhandeva-Guarani sempre consideraram necessária a relação sexual para que a gravidez aconteça, mas essa conexão entre concepção e relações sexuais não é muito clara. As almas são palavras encarnadas, que Nanderuvutsu envia ao mundo quando o pai ou a mãe solicitam, em suas orações, dizendo que se sentem sozinhos. Quando a mulher fica grávida é porque uma nova alma desceu do céu. Quando a criança nasce, o rezador fica em oração (o que inclui jejum e abstinência sexual) para que lhe seja revelado qual o nome da criança, de que parte do céu ela veio. Esse é seu ponto de partida e seu destino final. As almas vêm dos quatro pontos do céu, que correspondem, aproximadamente, aos nossos pontos cardeais, como nos referiu a “rezadora” Nhandeva da Aldeia Laranjinha (PR):

Dona Almerinda referiu-se a eles como: Nhanderovai (‘nossa cara’), que qualifiquei como ‘norte’ (mas verifiquei, pela posição apontada, que se trata do leste). É nessa direção que fica a abertura da casa de reza e para onde dirigem suas orações. A direção contrária, que ela referiu como ‘sul’, é na verdade o oeste, *Nhandekupé*, e os dois lados, direita e esquerda, são *Nhandeké*. O céu (paraíso) está dividido nesses quadrantes, de onde vêm os nomes-almas. Quando as pessoas morrem, seus nomes retornam a essas moradas.

[...] Segundo nos contou Juraci, entre outras nasceu uma criança de uma mãe solteira, cuja família ficou envergonhada por não saber quem era o pai, “e a moça não ter contado nada” para a família. Juraci então teria dito ao pai da moça que ele não se aborresse, porque aquela criança (seu neto) era o próprio pai dele, que estava de volta. Justificava, com isso, que as almas podem retornar, desde que haja uma mãe que as aceite (veiga, 2007, p. 88 apud VEIGA, 2013, p. 67-68).

Durante a gravidez e após o nascimento são tomados alguns cuidados pelos pais no tocante a evitação de certos alimentos, sobretudo caças, pois podem passar algumas de suas características a criança. Como por exemplo, a ingestão de tatu na gravidez pode fazer com que a criança fique com a respiração ofegante (*ojepotá* – transformação corporal em animais ou outras espécies. SANTOS, 2017a, p. 135). As caminhadas na mata e rios, podem incorrer em certos riscos à criança e por isso são evitadas pelos pais por um determinado período. As crianças só são colocadas nas águas de um rio após atingirem alguns meses, e ainda assim é sempre tomado o cuidado de chamá-las ao sair, pois conforme relatado por diversas mulheres, as águas podem gostar delas e reterem seu espírito. Quando isso ocorre, a criança fica chorosa, adocece, podendo levar ao seu falecimento. Quando isto ocorre, é necessário que a mãe retorne exatamente aos locais pelo qual passou e chame pelo nome da criança (e seu espírito). No entanto, há situações em que apenas o *txamoi* consegue reavê-lo. Por isso, há sempre um temor

em determinadas ocasiões, de que algum espírito maligno tenha se apropriado da alma da criança.

No cotidiano aldeão, é recorrente a busca pelo auxílio da auxiliar de enfermagem e do agente de saúde que atuam na TI para consultas médicas e exames, havendo até mesmo um excesso de cuidado no tocante a algumas enfermidades “simples” (vômitos, machucados, febres). No entanto, quando o tratamento médico não resolve o problema ou se há desconfiças de que ele é *espiritual*, é buscado o auxílio do *txamoi*. Nas relações com a espiritualidade e com a cosmologia Guarani, inclui também os não índios e indígenas de outras etnias que vivem junto ao grupo, uma vez que todos eles estão suscetíveis aos mesmos riscos (doenças, recebimento de rezas, crianças e transformações do corpo).

A situação de enfermidade e proximidade com a morte se constitui num momento de grande empenho coletivo. É buscado satisfazer os desejos do enfermo, sobretudo de alimentos considerados como *comidas de índio* (paçoca de amendoim no pilão, *caguyjy*, *mbojapé*, pamonhas, peixes, carne de caças e de passarinhos, mel, etc). Geralmente também é solicitada a visita dos parentes e amigos (próximos e daqueles que a tempos não os vê) e a presença do *txamoi* para que realize rituais, junto dele e na *Oy Guatsu*. Todos os desejos são atendidos prontamente, isto para evitar serem lembrados como alguém que recusou atender as vontades de um ente em seu leito de morte. “[...] Os Guarani moribundos, [diz Nimuendajú] não só entendem que têm que morrer como querem morrer; e enfrentam a morte a sangue frio, distribuindo ordens, repudiando os consolos, recusando os remédios, cantando até o último minuto” (MORAIS, 2016, p. 157). Esta relação demonstra um contraste com os hábitos realizados no decorrer da vida, marcado pela ingestão da comida de branco e a conversão a religião do não índio.

Entre os enfermos, idosos ou aquele(s) que perde(m) um parente, há um grande risco sentir saudades dos mortos. Conforme Moares (2016) a lembrança de um ente falecido pode ser suficiente para o abandono do corpo, manifestado muitas vezes na recusa da realização de atividades cotidianas, culminando em alguns casos, inclusive em suicídio. Como bem demonstra Nunes (2012) “[...] produz-se parentes lembrando-se dos vivos, é-se propriamente humano porque se lembra dos parentes, mas lembrar-se dos mortos direciona o processo no sentido inverso, colocando assim, o parentesco, i.e., a humanidade em risco” (NUNES, 2012, p.132).

Em Ywy Porã, não há igrejas, mas alguns de seus moradores que frequentam esporadicamente a CCB (Congregação Cristã no Brasil) na TI Laranjinha. No entanto, é verificado a participação dos mesmos tanto dos cultos (que frequentam em Laranjinha), quanto nas rezas realizadas na *Oy Guatsu* e a busca pelo *txamoi* em casos específicos⁴⁷. Apesar de Barros (2011) afirmar que as pessoas convertidas deixaram de participar dos rituais ligados ao xamanismo, foi verificado em diversas ocasiões em rezas realizadas em Ywy Porã, a presença de anciãos ligados à CCB (tanto de Ywy Porã como de Laranjinha). Foi presenciado na ocasião da morte de indígenas convertidos à religião pentecostal, ao menos em três ocasiões, a realização do ritual do *nimbojeré*.

Nimuendajú (1987:66) refere-se ao *nimbojeré* como sendo um movimento elíptico feito pelos dançarinos durante os rituais de canto e reza que – sozinhos, em grupos ou em filas –, sempre o executam do norte para os sul, via oeste, para retornar passando pelo leste. Segundo ele, ‘manter tal orientação em todas as posições e passos é a regra primeira da dança de pajelança’ (BARROS, 2011, p. 201).

Naquelas TIs em que há a presença de igrejas protestantes, há um distanciamento maior entre seus moradores com a espiritualidade tradicional, como afirma a liderança de Pinhalzinho, R. A.

Hoje quem procura o *txamoi*?

Os evangélicos não procuram. Quem não é, após o médico dar o medicamento e não resolver, ele busca o *txamoi*, pois esse seria o primeiro na posição de cura, e não o médico (R.A. Liderança de Pinhalzinho, maio de 2017).

Entre os indígenas mais jovens vinculados ou não à CCB é verificado pouca adesão durante a realização dos rituais (ou rezas como geralmente se referem). Situação verificada após a participação em algumas ocasiões que ocorreram rezas em Pinhalzinho e Ywy Porã. Em alguns casos, participam mais ativamente, os jovens vinculados a determinadas famílias, sobretudo daquelas que estão mais diretamente empenhadas na realização de apresentações culturais, famílias vinculadas ao *txamoi* e das lideranças que viabilizam sua realização e empenhadas no *fortalecimento da cultura*.

⁴⁷ Em dezembro de 2016, um casal de indígenas de Ywy Porã convertidos à CCB tiveram seu casamento realizado em Laranjinha. Embora convertido a igreja protestante, ambos não deixam de comparecer aos rituais realizados na casa de rezas (*Oy Guatsu*), e o rapaz cumpre a função de *yvyraidjá* (pessoa que possui reza e auxilia o *txamoi* na condução do ritual) quando eles ocorrem na TI. A conversão, no mais das vezes, não implica num rompimento completo ou numa negação do xamanismo “[...]e esses passam a conviver lado a lado com a religião pentecostal, na qual certas práticas continuam a fazer parte da forma como os sujeitos pensam e agem em seu cotidiano” (BARROS, 2011, p.193).

Durante o Acampamento Terra Livre de 2017 em Brasília, evento em que os Nhandewa da região se mobilizaram e compareceram em grande número, enquanto ocorria o lançamento do mapa Guaraní Continental (produzido pelo CIMI, e outras parcerias) foi possível perceber a pouca adesão dos jovens aos rituais, de modo semelhante a aqueles realizados nas TIs. Na terceira noite da mobilização em Brasília, cada subgrupo Guaraní fez suas rezas, começando pelos Kaiowá do MS, seguido dos Nhandewa do norte do Paraná e finalizando com os Mbya do litoral paulista. Entre os Nhandewa, quem conduziu foi um *txamoi* de Laranjinha⁴⁸, acompanhado de algumas lideranças dessa TI, de Ywy Porã e Pinhalzinho. Participaram da reza apenas alguns jovens (moças e rapazes das três aldeias), que somaram menos da metade do contingente das três TIs que foram juntos ao acampamento. O que se nota é que entre os jovens, vinculados a CCB ou não, que nessa fase da vida, não há uma ligação tão forte com as questões espirituais.

Entretanto, Ywy Porã por ser uma terra em retomada, e por terem como objetivo o “resgate da cultura”, há uma maior participação dos seus jovens em atividades culturais, entretanto, quando há rezas na aldeia, muitos deles ficam em torno da casa de reza, mas não participam. Antes de seguir viagem ao ATL (2017) uma das questões enfatizadas pelo cacique e lideranças, consistiu na necessidade de participação de todos aqueles que estariam indo à mobilização, tanto nas atividades lideradas por eles (apresentações culturais como cantos, *txondaro* e rezas), quanto naquelas realizadas no coletivo, como as marchas ao Congresso Nacional e discussões temáticas. Conforme o cacique de Ywy Porã, o interesse pela cultura e pela espiritualidade, muitas vezes só ocorre num determinado momento da vida, podendo acontecer na juventude, mas em geral, ocorre numa idade mais avançada.

Atualmente não há interesse do cacique e lideranças para a entrada de religiões em Ywy Porã, embora exista uma certa pressão por parte de indígenas convertidos de outras TIs, para que aceitem a entrada da CCB na TI. A oposição a entrada de igrejas é veementemente expressa na fala de uma das lideranças de Ywy Porã: *Quando sair a terra, a entrada da religião na TI será a partir da justiça; o único interesse que temos seria em caso de trazer auxílio jurídico para a demarcação* (N.C. Liderança de Ywy Porã, novembro de 2016). No entanto, como já

⁴⁸ Conforme dito anteriormente, para a realização de rituais e curas espirituais é buscado o *txamoi* de Pinhalzinho. Em Laranjinha há um *txamoi* em desenvolvimento, mas ainda não possui força suficiente para conduzir um ritual e aguentar sozinho todos os riscos derivados das relações com determinados seres, espíritos e doenças. Mas mesmo assim, com frequência é chamado para participar de rituais religiosos em Ywy Porã.

foi dito, há na TI indígenas convertidos a CCB e frequentam seus cultos em Laranjinha, e não raro, há visitas dos “irmãos” da igreja às casas dos fiéis⁴⁹.

2.6 REVITALIZAÇÃO DA LÍNGUA INDÍGENA

Em Ywy Porã e nas demais terras indígenas Guarani-Nhandewa da região, a língua utilizada cotidianamente é o português. O conhecimento da *linguagem*, como é referida a língua nativa pelos indígenas, até recentemente era falada por um casal de indígenas mais velhos. Com o falecimento deles entre 2016 e 2017, já não há mais idosos fluentes na língua. Além dos professores bilíngues, há pouquíssimos indígenas que tem o domínio da língua nativa e alguns entendem e falam pouco. A pouca quantidade de falantes entre os Nhandewa na região é justificada pelos indígenas devido as ações dos antigos chefes de postos do SPI e FUNAI, que incentivavam a utilização apenas do português e aos relacionamentos com não-índios, também estimulados pelo órgão indigenista num contexto passado.

Assim como as motivações políticas que levaram a cisão do grupo, entre os propósitos da retomada e a formação de Ywy Porã, estava *o resgate da cultura*. Na concepção do cacique, política e cultura andam juntas, e nesse sentido algumas ações com tais objetivos são desenvolvidas pela iniciativa de suas chefias políticas. Contudo, existe um pessimismo entre os Nhandewa com relação a sua continuidade no futuro.

Para uma liderança de Ywy Porã, apesar de sua bisavó ter sido muito respeitada e lembrada como uma grande xamã nas aldeias da região, ninguém entre eles se *interessou em preservar* seus conhecimentos e acredita que se não forem cessados os casamentos com não índios e se não houver ações para revitalização da cultura, a possibilidade é de que os Nhandewa

⁴⁹ Durante uma etapa do campo em 2017, num domingo pela manhã, presenciei a chegada de uma *Van* com um grande número de “irmãos” não índios da CCB com um indígena de Laranjinha, que possui forte articulação dentro desta igreja. O mesmo desceu e foi procurar pelo cacique solicitando autorização para visitarem algumas residências e mostrar a aldeia aos visitantes. Entre os fiéis, os homens estavam vestidos de roupa social e as mulheres com véus na cabeça. Estes de dentro do veículo chegaram cantando hinos e permaneceram na cantoria enquanto desciam, situação que gerou estranhamento entre alguns indígenas na TI. Este fato levou uma liderança a questionar junto de seus familiares, se no caso contrário, os fiéis da CCB aceitariam tranquilamente que os indígenas chegassem na igreja e cantassem seus *mborai*. Para o cacique e algumas das lideranças de Ywy Porã, a conversão a religiões protestantes dentro das aldeias enfraquecem e dificultam o fortalecimento da cultura, pois a conversão implica na diminuição e participação nos rituais indígenas, diminuição nas bebedeiras (tidas como um dos principais momentos de socialização. Apesar da socialização atribuída ao consumo de bebidas alcoólicas, em excesso tem ocasionado brigas, desavenças familiares, problemas de saúde e inclusive assassinatos (entre 2015 e 2016 em Laranjinha dois indígenas tiveram suas mortes associadas ao vício e embriaguez).

em algumas gerações poderão deixar de existir. Isto pois, além de terem perdido a língua, poderão perder os conhecimentos e o sangue Nhandewa.

No tocante a cultura, tem sido priorizado o desenvolvimento de grupos culturais (canto e dança) e o ensino da língua indígena na escola e a atração de outros Guaraní falantes para a TI. E para a continuidade do sangue indígena, tem sido restringidos os casamentos com não índios e incentivados os casamentos com indígenas (preferencialmente da mesma etnia e mesmo com outras, sobretudo, com os Kaingang)⁵⁰

Mainardi (2011) em suas análises junto aos Tupi Guaraní e Mbya do litoral paulista, traz um contexto semelhante ao vivenciado pelos Nhandewa de Ywy Porã, estando ambos aguardando a demarcação de suas terras. Nos dois casos, a proximidade com as cidades, o acesso a bens e produtos dos não índios ocasionam pouca diferenciação entre os modos de vida dos indígenas e dos brancos, sendo os primeiros constantemente acusados de não serem mais índios e por isso “[...] se vêem obrigados a provar que são índios e que possuem uma identidade indígena, e precisam marcar uma posição frente ao não indígena, o que está vinculado a ideia de resgate cultural, que atualmente desejam” (Idem, p.70).

O *resgate da cultura* e a valorização da tradição, junto aos Tupi, conforme a autora, implica no reconhecimento da necessidade de ter uma casa de rezas, de um grupo cultural (canto e dança) e o desenvolvimento de atividades na escola que intercalam o conhecimento do não índio e o conhecimento tradicional do grupo. Gow (1991), aponta que entre os Piro do Baixo Urubamba, o título da terra e a escola são os maiores símbolos do reconhecimento estatal e legitimidade residencial. “[...] The school defends kinship by bringing ‘civilized’ knowledge inside native social relations, while shamanism uses the wild powers of the forest and river to defend kinship” (Idem, p.229)⁵¹.

A busca pela revitalização da língua indígena se coloca entre os objetivos dos moradores das três TIs Nhandewa da bacia do Cinzas, e a escola tem sido utilizada como um dos locais privilegiados para o desenvolvimento de atividades que visam a familiarização com a *linguagem* e junto dela, aquelas voltadas ao *resgate da cultura*.

Se uma comunidade indígena decide abandonar sua língua, e passa a usar apenas a língua portuguesa, ela está fazendo uma escolha e, com isso, determinando sua política linguística. Se, ao contrário uma comunidade indígena decide que não pode perder sua língua ancestral e decide fazer tudo

⁵⁰ Esta questão será desenvolvida no capítulo III.

⁵¹ As casas de rezas (*Oy Guatsu*), de Ywy Porã, Laranjinha e Pinhalzinho não são retangulares conforme as descrições de Nimuendaju [1987]; Schaden [1987]; Pissolato [2006] etc), mas sim uma estrutura circular, com telhado alto e que desce junto ao chão, coberta de sapé se assemelhando as construções do Xingú.

para revitalizar sua língua e mantê-la em uso, essa comunidade também está fazendo uma escolha e, portanto, determinando outra política linguística (D'ANGELIS, 2000, p.01).

Partindo da constatação do autor, da autonomia nas escolhas e nas políticas linguísticas, em Ywy Porã, como veremos a seguir, outras ações tem sido discutidas para complementar a aquelas desenvolvidas na escola. De acordo com os anciãos Nhandewa, o ensino da *linguagem* durante a infância, praticada no âmbito doméstico, seria o modo mais eficaz da fluência no idioma indígena. Porém, no contexto aqui considerado é corrente nas falas dos mesmos, que eles eram proibidos de falar pelos chefes de posto do SPI/FUNAI, devendo utilizar apenas a língua portuguesa, que em muitos casos passou a ser valorizada como sinônimo de civilizado. Com isso, muitos indígenas deixaram de ensinar a língua indígena a seus filhos.

Os mais velhos contam que deixaram de ensinar seus filhos por motivos de perseguições e preconceitos que eles sofriam por falar a língua. Dessa forma tentaram instruir as novas gerações, permitindo que se aproximassem o mais próximo possível do modo de vida dos não índios, pois queriam evitar que seus filhos também passassem por situações de preconceito e humilhação, podendo até correr risco de vida como narram em suas histórias de vida na região (ALVES, 2017, p.09).

Através da escola, da apropriação crítica dos conhecimentos e tecnologias dos não índios, os Guarani tem utilizado destes elementos para o fortalecimento do *nanderekó* (nosso modo de vida) (Santos, 2017a). Na educação escolar indígena, os Nhandewa têm buscado tanto a aquisição de conhecimentos dos não índios, tidos como indispensáveis na luta por direitos, como a aproximação com aspectos tradicionais, através do diálogos com determinadas famílias e anciãos sobre os costumes, práticas tradicionais de plantio, mitos, cosmologia, etc.

Ocorre que os Guarani transformam as práticas institucionais em modos guarani de operar com relação a uma série de elementos dentro da aldeia. Assim, como com relação à noção de cultura, o fazer institucional dentro da comunidade **não diz respeito exclusivamente a um elemento exógeno, apropriado apenas como estratégia política perante o funcionamento estatal**. As práticas institucionais, por mais que sejam identificadas, à priori, como características do mundo dos brancos, transformam-se em elementos que provocam efeitos valorizados na vida dos Guarani em Pinhalzinho, como nos cargos a serem ocupados na escola, no posto de saúde e nos projetos, na criação de grupo de canto de dança, nas mostras culturais e diversas formas de objetificação de elementos enunciados como cultura. Estes efeitos, por mais que gerem algumas controvérsias e diferentes opiniões por parte dos Guarani, em geral, são desejados e estão relacionados aos enunciados de cultura e à ampliação das possibilidades de desenvolvimento de dons (COSTA, 2016, p.153. Grifos meus).

No entanto, há divergências no entendimento entre famílias e lideranças no tocante ao que deve ser ensinado, o que pode incidir inclusive em disputas políticas, pois enquanto para

algumas famílias, a escola deveria ensinar apenas o conhecimento dos não índios, para outras, ela deveria ser o *locus* privilegiado da cultura⁵².

O ensino da língua indígena nas escolas tem se dado por meio de ações bem pontuais, pois as aulas destinadas ao ensino bilíngue ocupam apenas quatro horas semanais. Com o isso, o ensino da língua e da cultura indígena tem sido intercalado com brincadeiras, jogos, pois as disciplinas do currículo escolar vigente precisam ser cumpridas, ao lado daquelas voltadas à cultura. Apesar das tentativas da escola por vários anos no ensino da língua indígena, não tem garantido as novas gerações a fluência no *idioma*. A dificuldade no aprendizado pode ser sintetizado nas palavras do professor indígena de Pinhalzinho, Ronaldo Alves (2017),

Quase não se vê, em lugar nenhum a escrita e a valorização destas línguas. Todos os documentos mais importantes como a Constituição, as leis, as diretrizes e referenciais são escritos em língua portuguesa e a população, de forma geral, pouco ou nada sabe sobre o fato de que no Brasil existem mais de 180 línguas indígenas diferenciadas. Nas mídias não se vê estas línguas serem usadas em jornais, noticiários, filmes, desenhos ou novelas. As músicas que tocam nos rádios, na tv e em vídeos são em língua portuguesa ou língua inglesa e nenhuma valorização ou reconhecimento se dá às línguas dos povos indígenas que são as populações nativas do Brasil e que tem seus direitos milenares sobre os territórios tradicionais (ALVES, 2017, p. 16).

Como a comunicação estabelecida no cotidiano se dá prioritariamente em português e serem bombardeados o tempo todo com informações (rádio, TV, internet), o pouco tempo na escola destinado ao ensino da linguagem não tem suprido essa lacuna, pois como reitera Alves (2017) “[...] são necessárias as famílias terem o interesse e a vontade de ensinar os filhos desde pequenos” (idem, p.17). Cabe destacar que como o trabalho é feito apenas com as crianças e enquanto frequentam as escolas indígenas, muitos pais tem pouco ou nenhum conhecimento da língua indígena e não tem a mesma oportunidade de aprendê-la, o que dificulta ainda mais a continuidade no trabalho iniciado pelos professores bilíngues (que não dominam a língua totalmente)⁵³.

Pensando num outro modo para o aprendizado da *linguagem*, em Ywy Porã tem sido discutido com certa frequência entre as lideranças, a possibilidade de atrair Guarani de outras localidades e fluentes na língua indígena (Nhandewa e dos outros subgrupos) para a TI. Com esse intuito, cacique e lideranças tem promovido a realização de intercâmbios e visitas a outras

⁵² Por essa articulação entre cultura, acesso a empregos e salários, a escola ocupa um espaço privilegiado no interior do grupo, sendo englobada nas disputas políticas, arranjos entre famílias, realização de reuniões, além de ser foco de disputas para gestão, críticas e atritos, situações presentes no cotidiano aldeão.

⁵³ Entre os Nhandewa, apenas Pinhalzinho e Laranjinha ofertam até o nono ano e Ywy Porã até o quinto ano, nenhuma das três TIs possuem o Ensino Médio.

TIs Guarani e convites para se estabelecerem em Ywy Porã (mesmo que o espaço da TI hoje seja exíguo). Neste sentido, tem sido priorizado o bom acolhimento e a ampliação do círculo de relações, o que pode incidir na atração de possíveis novos moradores⁵⁴.

Entre as justificativas das lideranças com a busca em atrair Guarani de outras localidades para Ywy Porã, está a concepção de que caso tenham outros moradores da mesma etnia que priorizem a comunicação na língua indígena, os demais seriam incentivados a falar e logo estariam fluentes no *idioma*. Facilitando assim o resgate da língua e o fortalecimento da cultura, uma vez que busca-se atrair inclusive a vinda também de um *txamoi*. Além disso, possibilitaria novos casamentos no futuro, sem que os jovens precisassem buscar uniões fora da aldeia.

A perspectiva das lideranças de se criar contextos dentro da sociabilidade do grupo para que não apenas as crianças, mas também os demais moradores sejam inseridos na linguagem guarani, reflete também,

[...] uma consciência dos problemas ligados a um modelo de escola pensado enquanto lugar separado para o puro exercício do ensino e imposto a um grupo onde, por suas características culturais próprias, o processo de ensino/aprendizagem não se separava das outras práticas sociais e das atividades de seu cotidiano (BARROS, 2011, p. 122).

Cabe observar que nesses treze anos em que o *resgate da cultura* se coloca como um projeto coletivo. Nos discursos de outros Nhandewa da região é possível verificar o reconhecimento desse esforço pelos grupos indígenas próximos ao afirmarem que o Posto Velho “[...] é uma aldeia reconhecida por serem fortes na cultura” (COSTA, 2016, p.83). Já Alves (2017) aponta que “[...] A comunidade representa um povo que tenta preservar a cultura e resgatar a língua materna da etnia” (ALVES, 2017, p. 33).

Esta situação advém do empenho em participarem de eventos e demais atividades promovidas nas aldeias da região, do fato de não terem *vergonha* de utilizarem seus marcadores

⁵⁴ No intercâmbio cultural realizado em abril de 2017, veio um ônibus com indígenas Guarani-Mbya em sua maioria e Kaingang. Na festa, um dos mbya já chegou bêbado e começou a insultar e assediar as mulheres que durante o dia trabalharam na preparação dos alimentos e visitantes. O cacique e lideranças de Ywy Porã foram chamados diversas vezes por elas, relatando o incomodo e exigiam alguma atitude. Com isso, se juntaram em reunião o cacique, vice, lideranças desta TI com duas lideranças Guarani de Palmeirinha (ambos Nhandewa e irmãos do cacique de Ywy Porã), porém, foi atribuído a eles a responsabilidade em punir o rapaz, já que eles eram os representantes do grupo de visitantes. O rapaz embriagado foi deixado preso num dos banheiros do pátio e ali deixado por algumas horas. Após ser solto, durante o baile a noite, o mesmo rapaz voltou a perturbar homens e mulheres, provocando brigas, porém, foi acalmado por outro rapaz Mbya. A recusa das lideranças de Ywy Porã em puni-lo em razão do grupo estar em visita a TI, e caso fosse tomada alguma atitude mais severa, poderiam ser lembrados de Ywy Porã como o local em que foram para serem “maltratados” e criar um impasse com os demais visitantes e lideranças daquela aldeia. Foi ressaltado várias vezes pela mãe do ex-cacique e por essas lideranças, que se fosse no Barão (Kaingang), seria diferente. Lá ele seria punido e preso na cadeia, já que as regras de punição naquela TI são conhecidas no meio interaldeão por sua rigidez.

diacríticos (pinturas, adornos), por promoverem eventos culturais, rezas e evitado os casamentos com não índios. As ações que dão visibilidade ao grupo em retomada também respondem as demandas de etnicidade dos não índios que constantemente questionam suas reivindicações por terras. Estes aspectos vêm possibilitando o almejado fortalecimento da cultura, que como afirmam, se torna mais forte quando realizam suas rezas e quando recebem os aconselhamentos do *txamoi*. No entanto, ressaltam que este fortalecimento “esfria” com a *politicagem* (tema que será retomado adiante) geralmente atrelada ao desencadear de pequenos conflitos no interior da TI e que incidem em críticas e acusações em torno da atuação do cacique e seus aliados políticos.

2.7 RELAÇÕES COM A POPULAÇÃO LOCAL

O processo de retomada foi marcado nos primeiros anos por tensões e a iminência de conflitos. Além da carestia de assistência na saúde, alimentação precária, falta de abastecimento de água, de moradias, os Nhandewa vivenciaram ameaças de fazendeiros e hostilidades da população local. De acordo com depoimentos dos indígenas, logo após a entrada na terra, os fazendeiros contrataram jagunços armados que ameaçavam e intimidavam os indígenas acampados. Estes circulavam de moto em alta velocidade em frente ao acampamento, soltavam rojões e impediam o trânsito dos indígenas pela estrada principal.

Nos primeiros dias, temendo ações violentas, os indígenas evitavam circular pelo local. Conforme uma das lideranças de Ywy Porã, devido as tensões constantes foi necessária a intervenção do MPF e PF para manter a segurança dos Nhandewa. Para findar os conflitos foi estabelecido um acordo junto ao MPF em que os indígenas poderiam permanecer na terra, mas não poderiam adentrar novas áreas, devendo permanecer nos 7,5 hectares de terras onde estabeleceram suas casas, e aguardar neste pequeno território, o moroso processo de demarcação.

As tensões da retomada foram relatadas em jornais locais e descritos por pesquisadores que estiveram junto ao grupo. Dentre elas, a pesquisadora Rosângela Célia Faustino, que esteve em Ywy Porã no início de 2006 ao qual relata que os proprietários além de cortarem o abastecimento de luz e água, fizeram um acordo para não contratar mão de obra indígena em suas propriedades⁵⁵. Além disso, o acesso à educação foi dificultado. Crianças e jovens que frequentavam as escolas do município de Santa Amélia foram impedidos de utilizar o transporte

⁵⁵ O impedimento já não acontece no contexto atual, e vários jovens de Ywy Porã trabalham em estufas de legumes na região.

escolar. Ao lembrar o contexto de retomada, muitos jovens relatam hostilidades e preconceitos por parte de alunos e professores.

Houve muito preconceito porque os fazendeiros se reuniram, e como a maioria deles mora na cidade, fizeram a cabeça da população de Santa Amélia, dizendo que nós queria tomar até a cidade, invadir. Houve muito preconceito na escola, e os alunos fizeram uma carta falando que os índios ia fazer isso e aquilo, mas só que não era bem isso.

Então uma das dificuldades maiores que senti na época que eu estudava na cidade, bem, no começo mesmo, o ônibus vinha aqui buscar os alunos, pois já tinha alguns que estudavam na cidade, então eles buscavam os filhos dos fazendeiros e eles proibiram de pegar os daqui para levar para a cidade. Ai foi com muita luta, tivemos de ir na prefeitura pra poder pegar os alunos aqui, mas antes disso, tinha perdido muita aula já. Hoje conseguimos o ônibus, mas dividimos o mesmo espaço. Vai os índios daqui com o pessoal dos sítios e das fazendas que tem por aqui perto (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, 2015).

Semanas após a retomada, em um jornal da região, proprietários de terras na área em litígio, questionavam a viabilidade das terras serem passadas ao domínio indígena, isto feito a partir da lógica produtivista do agronegócio “[...] A área será abandonada porque os índios não vão conseguir plantar e cuidar da terra. Isso não vai ser bom para a cidade” (Clayton Yasuhiro Taji, empresário, Folha de Londrina, 16 de dezembro de 2005).

Um mês após a entrada dos Nhandewa em parte das terras do antigo Posto do SPI (Posto Velho), o professor do curso de Sociologia da UEL, Luiz Norder denunciou no jornal Folha de Londrina, ameaças de morte desferidas aos indígenas.

[...] O proprietário de uma área próxima à ocupada pelos índios, Clayton Yasuhiro Taje, confirmou a contratação de jagunços para defender as terras, desde o último fim de semana. "Estamos mobilizados, defendendo nossas áreas. Contratamos esse pessoal para impedir que os índios ocupem outras fazendas”.

[...] Sociólogo da UEL confirma ameaças – Luiz Norder

[...] O professor participou da festa realizada na aldeia e, no dia seguinte, visitou a área acompanhado de outros três índios. “Eles fizeram questão de me levar até o cemitério indígena e acabamos sendo seguidos por umas cinco ou seis pessoas, que pareciam trabalhar na área, mas acredito estarem apenas observando os índios”. Segundo o professor, essas pessoas seguiram o grupo quando uma mulher (identificada como Yolanda Garcia, mãe do fazendeiro Vanderlei Garcia), fez ameaças ao grupo. **“Ela alertou de forma ríspida que nenhum índio deveria pisar na terra deles e que se isso acontecesse, eles morreriam”** (Folha de Londrina, 14 de janeiro de 2006. Grifos meus).

Em setembro de 2007, após a publicação da portaria declaratória da Terra Indígena Ywy Porã, proprietários e comerciantes temendo novas retomadas, distribuíram a população de Santa Amélia uma carta de repúdio com um convite para a realização de uma manifestação na área central do município (Figura 12).

Figura 12 - Carta distribuída a população de Santa Amélia, contrários a Portaria Declaratória (2007) que reconhecia as terras reivindicadas aos Nhandewa de Ywy Porã.

Carta Aberta à população de Santa Amélia

Preste Atenção:

Nossa cidade está correndo um sério risco de desaparecer do mapa. É isto mesmo. Todos nós sabemos que Santa Amélia possui uma Reserva Indígena, habitada por índios Guaranis. Durante todos estes anos, nós respeitamos a presença deles entre nós e sempre convivemos em harmonia com eles. Agora eles querem mais e estão se preparando para tomar mais de 40 pequenas e médias propriedades rurais num total de 4 mil alqueires em nosso município.

Se isto ocorrer de fato, nossa cidade vai desaparecer, vai ser tomada pelos índios e por pessoas estranhas. Temos que tomar uma providência urgente, senão todos nós teremos que nos mudar de Santa Amélia e procurar outro lugar para viver. A maioria da população não vai suportar tamanha desgraça.

Por isso venha participar conosco de uma mobilização de protesto contra esta ameaça que paira sobre todos nós. Será no dia 06/09/07 a partir das 13 horas no calçadão de Santa Amélia. Vamos nos unir Povo, Trabalhadores, Agricultores, Prefeitura, Câmara de Vereadores, Empresários Comerciais e Industriais e Políticos, para que nossa cidade seja mantida e sobreviva a esta tempestade que está se formando.

Precisamos muito da colaboração de todos os moradores, para que Santa Amélia continue existindo.

Um abraço fraterno

Comissão Organizadora

DATA DA MANIFESTAÇÃO 06/09/07
NO CALÇADÃO AS 13:00 HRS

Fonte: Acervo TI Ywy Porã.

A manifestação contou com centenas de pessoas portando faixas com mensagens contrárias as reivindicações por terras dos indígenas e em defesa do direito de propriedade e dos pequenos e médios proprietários⁵⁶. Com a portaria declaratória da Terra Indígena Ywy Porã (2007), um dos proprietários entrou com uma ação na Vara da Justiça Federal de Jacarezinho, contestando o laudo antropológico que baseou a decisão do Ministro da Justiça, solicitando um contra laudo, desta vez, com um profissional que estaria de acordo aos seus interesses⁵⁷.

[...] Estes índios estão sendo manipulados. Não podem servir de biombo para esconder interesses econômicos. É um equívoco da Funai, orientada por antropólogos que confundem as coisas e prejudicam quem quer produzir (Hilário Rosa. Folha de Londrina, 07 de setembro de 2007).

Outro artifício utilizado pelos proprietários foi a desqualificação dos indígenas que efetuaram a retomada, isto feito a partir de critérios fenotípicos e o uso de aparatos tecnológicos utilizados pelos mesmos.

Na área ocupada pelos indígenas, a maioria dos invasores é de brancos ou mestiços. São pouco mais de cem pessoas que vivem em casas de madeira, algumas equipadas com antenas parabólicas (Gazeta do Povo, 22 de setembro de 2007)⁵⁸.

⁵⁶ A manifestação foi noticiada pelo jornal Folha de Londrina em 07/09/2007.

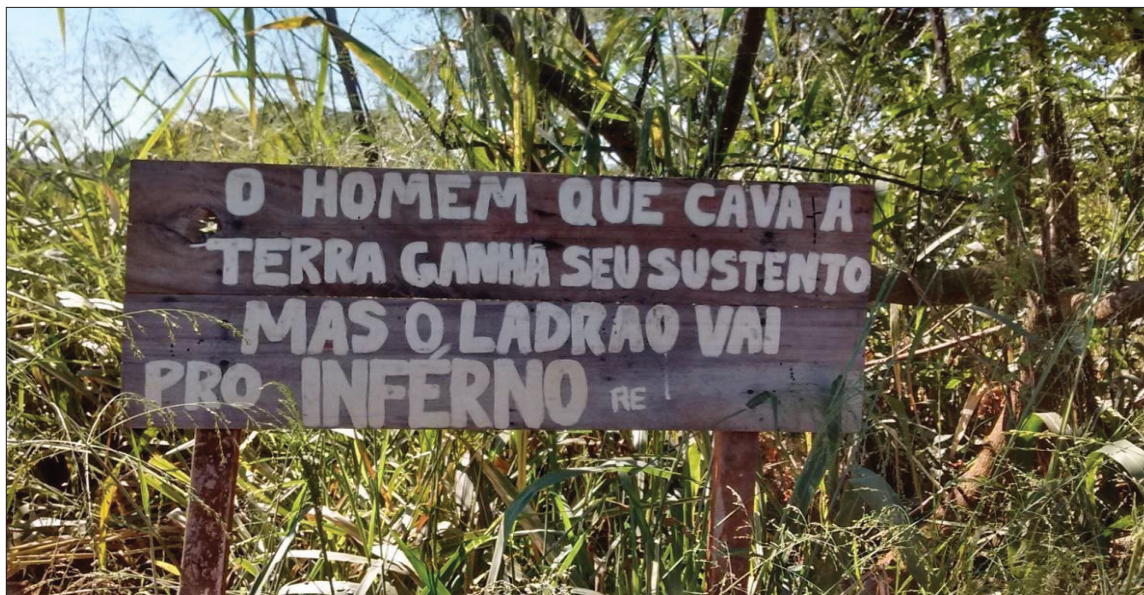
⁵⁷ Processo nº2007.70.13.0011077-4/PR.

⁵⁸ Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/disputa-de-terra-gera-tensao-no-interior-akc7n225rbz6kd1gkvcjk6z2>>. Acessado em 10/11/2016.

Passados treze anos após a entrada no antigo território, as relações entre indígenas da TI Ywy Porã e a população local vem oscilando entre aceitação, isto feito com o estabelecimento de vínculos com não índios em alguns estabelecimentos comerciais, na saúde indígena e na escola da TI, através da contratação de profissionais de municípios vizinhos, bem como pela continuidade dos estudos entre os indígenas - ensino fundamental e médio – realizados na área urbana. Bailes e jogos de futebol promovidos pelos indígenas são momentos que contam com um certo número de não-índios, que estabeleceram relações de amizade com os Nhandewa.

Por outro lado, as relações de conflitos são expressas por parte de alguns comerciantes de Santa Amélia, que ciosos de estragar os relacionamentos com fazendeiros - seus principais consumidores - boicotam o estabelecimento de parcerias com os indígenas de Ywy Porã, sobretudo no abastecimento de veículos oficiais e aquisição de mercadorias durante a realização de festas e eventos. A apatia em geral marcam as relações da população local para com os indígenas que com grande frequência circulam pelo município de Santa Amélia. Já as hostilidades são manifestas nas abordagens pouco amistosas de proprietários que questionam sobre o processo de demarcação e constantes acusações, atribuindo aos Nhandewa o roubo de milho de suas lavouras, de legumes das estufas, etc., (Figura 13).

Figura 13 - Placa colocada nas proximidades de Ywy Porã por um proprietário de frente ao seu sítio - localizado no interior da área a ser demarcada.



Fonte: Acervo próprio.

Durante a realização de eventos na TI, nota-se uma preocupação muito grande entre os proprietários locais, temendo uma possível retomada de novas áreas. No contexto do I Fórum de Estudantes Universitários Indígenas ocorrido entre os dias 08 e 09 de setembro de 2017, a movimentação de carros com os estudantes participantes do evento e da camionete da

Universidade Estadual de Maringá, que possui um adesivo da Fundação Nacional do Meio Ambiente (FUNAMA), causou alvoroço nas adjacências da TI. Vários proprietários se reuniram num sítio à beira da estrada para saber do que se tratava e durante todo o evento, carros e motos de pessoas vinculadas aos mesmos passavam em baixa velocidade na estrada, localizada próximo ao barracão onde estava acontecendo o encontro de universitários indígenas. Uma das lideranças de Ywy Porã reforçou a importância da realização desse tipo de evento na TI, por proporcionar visibilidade aos indígenas que ali residem e para suas lutas pela demarcação.

No entanto, também são estabelecidas relações amistosas com proprietários da região. Não raro os indígenas prestam serviços com trator no preparo da terra e tomam emprestados equipamentos. Além disso, após a aproximação entre ambas as partes recentemente, alguns dos proprietários passaram a participar das festividades dos indígenas, mas esta relação é assimétrica, pois o contrário não ocorre.

Em relação a saída dos Nhandewa de Laranjinha e a criação de Ywy Porã, mesmo que tenha se passado mais de uma década, não raro ocorrem provocações e hostilidades entre indígenas das duas TIs. As relações com Laranjinha são marcadas por aproximação e distanciamento, ainda que possuam fortes vínculos de parentesco. Queixas comuns entre alguns moradores de Ywy Porã, seria a de que eles não são mais bem vindos naquela aldeia, sobretudo os indivíduos que estiveram diretamente envolvidos nas disputas políticas que levaram a cisão do grupo. Como descreve Goulart (2014) “[...] Por muito tempo, as famílias que foram para a retomada da terra – que hoje leva o nome de Yvy Porã – foram proibidas por cacique e lideranças de entrarem ou retornarem para Laranjinha, nem mesmo para visitas aos parentes” (Idem, p. 162).

A visitação entre parentes neste interim não foi cessada, no entanto a participação em festividades nas duas TIs e a participação do cacique e lideranças em reuniões derivadas de articulações políticas regionais em ambas, se ampliaram, sobretudo após o início das ações do PBA-CI (2012). A participação em atividades coletivas como festividades e campeonatos de futebol entre integrantes das TIs são frequentes, no entanto, não raro ocorrem provocações entre jovens de determinadas famílias das duas TIs, através de questionamentos acerca da indianidade de determinadas famílias tanto de Ywy Porã, quanto de Laranjinha, o que gera grande ressentimento entre as partes. Os atritos quando ocorrem se dão em contextos de grande exaltação como protestos, festividades e campeonatos de futebol.

Uma destas situações foi presenciada durante o campeonato masculino de futebol suíço 1ª Taça Auinã, realizado entre os meses de setembro de 2017 e janeiro de 2018, na TI Laranjinha e organizado pelo CFAA (Centro de Formação de Atletas Auinã), projeto desenvolvido pelo Guarani-Nhandewa Mário Jacintho (Figura 14).

Figura 14 - Semifinal da 1ª Taça Auinã de futebol – CFAA/Laranjinha*.



* A esquerda, time de Ywy Porã e ao centro, a atleta profissional Nhandewa Auinã Daniele (janeiro de 2018).
Fonte: Acervo próprio.

O campeonato contou com a presença de times das TIs Apucarantina, Ywy Porã e Laranjinha, além de times dos municípios vizinhos. As divergências presenciadas consistiram na reprodução dos mesmos estereótipos infundidos ao grupo que migrou na ocasião do conflito, derivados da mestiçagem, casamentos com não índios, uso da língua indígena e inclusive atitudes guerreiras. Cabe destacar que os moradores das duas TIs constantemente precisam de favores uns dos outros (empréstimo de equipamentos agrícolas, ônibus, realização de fretes com o caminhão) e nestas questões são fundamentais as relações diplomáticas entre os caciques e lideranças das duas TIs, que buscam o atenuamento dos ânimos entre seus pares. Como pontua Mainardi (2015) os conflitos não são feitos para durar indefinidamente, e no caso aqui estudado, quando estes ocorrem, reacendem mágoas passadas e, na troca de ofensas, liberam as tensões sufocadas e as apaziguam por um tempo definido, mas sempre com o risco de reacenderem⁵⁹.

2.8 DESAFIOS INSTITUCIONAIS – TERRA EM LITÍGIO

⁵⁹ Exceções à parte, brigas e disputas desencadeadas por membros de algumas famílias, mesmo ocorridos à décadas, incidem nos seus descendentes, embora os mesmos não tenham nenhuma relação com fatos ocorridos no passado.

Mainardi (2015) salienta que para formar uma aldeia é preciso atrair parentes e também possuir relações com o mundo não indígena, mais especificamente com não indígenas colaboradores que “[...] fortalecem/legitimam a nova ocupação” (Idem, p.94). A relação com não índios e com as várias esferas do Estado envolvem a oferta de serviços básicos, empregos e projetos que se constituem hoje nas principais fontes de renda nas TIs. Nestas interlocuções constantes, cacique e lideranças são os agentes legitimados por suas comunidades por representá-las e estabelecerem diálogos junto dessas instâncias (Albernaz, 2009; Macedo, 2011).

Com isso a produção de documentos ganha centralidade, uma vez que as demandas apresentadas a essas diferentes esferas, além de serem feitas por conversas formais (reuniões, audiências), demandam a produção de atas, requerimentos e solicitações. Para isso, o conhecimento das leis atinentes aos povos indígenas e convenções internacionais são tidos como elementos essenciais para fundamentarem suas reivindicações, que também são pautadas no agenciamento da cultura, bem como a ênfase na sustentabilidade (MACEDO, 2009).

No caso de uma terra em retomada é verificada uma intensa interlocução com instâncias municipais, estaduais e federais, isto pois, além de ser uma terra em litígio (ainda não demarcada), as principais fontes de recurso e empregos da TI provêm dos serviços ofertados pelo Estado na área da saúde, educação e do programa de mitigação de impactos PBA-CI/UHE-Mauá (Plano Básico Ambiental – Componente Indígena /Usina Hidrelétrica Mauá). Contudo, para que os direitos básicos em torno do acesso à terra, educação, saúde, e para que algumas ações do projeto de mitigação de impactos sejam executadas na TI, com certa recorrência, há a necessidade de que haja interlocução dessas chefias junto ao Ministério Público Federal, através da atuação da 6ª Câmara, responsável por atuar junto às Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais.

Desde as primeiras demandas em torno das terras do “Posto Velho” e a efetivação da retomada em 2005, teve importância central a interlocução com instâncias do poder público nacional, sobretudo o MPF que tem dado suporte para a segurança e permanência do grupo no local, e auxiliando em questões referentes ao acesso a serviços básicos de saúde e educação. Também se fizeram fundamentais nesse contexto, a interlocução junto a universidades, ONGs, CIMI, que auxiliaram nesses processos, auxiliando em questões referentes ao conhecimento das leis e a busca por parcerias.

(Durante a retomada) [...] aí nós recorremos ao MPF porque eles (os fazendeiros) contrataram jagunços para segurar a gente aqui, acamparam aqui

em volta com armas de fogo, foi um desespero. [...] O MPF veio aqui, fez acordo com nós e com eles, determinou que deixassem nós em paz, e que nós ficasse nesse espaço que estamos hoje que são 3 hectares, mas com a condição de que nós não retomasse mais pra cima e nem eles vir ameaçar nós. Em parte estamos tranquilo, mas não é garantido (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, pesquisadores indígenas, 2015).

Além da adequação para comunicação junto a órgãos externos é exigido pelo Estado às comunidades indígenas, uma crescente adequação às exigências do Estado. Isto é perceptível através da multiplicação de Associações Indígenas com CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas) e emissão de certidões negativas referentes à possíveis pendências na prestação de contas. Nota-se uma contradição, uma vez que os indígenas são obrigados a se adaptar as normativas do Estado e não ao contrário.

A burocracia da administração pública tem sido a maior responsável pela negação e pelo desrespeito aos direitos indígenas no Brasil. Nas políticas públicas, por exemplo, não se pode observar os direitos específicos em nome do universalismo e da homogeneidade social adotada pela administração pública. Seria necessário pensar e constituir novos instrumentos de atendimento aos direitos indígenas, fundamentados em autonomies administrativas que têm como referência e base as autonomies territoriais e étnicas dos povos indígenas, denominadas de distritos territoriais indígenas nos marcos do Estado brasileiro. [...] O Estado tem forçado os povos indígenas a se enquadrar nessas categorias, abrindo a possibilidade de acesso a políticas, programas e recursos, mas na prática, só tem criado conflitos e mais dificuldades para a garantia dos direitos específicos e diferenciados, na medida em que as identidades, os projetos societários e as particularidades locais e étnicas são desconsiderados (LUCIANO, 2012, p.218).

Estas adequações são necessárias, entre outras coisas, para as TIs poderem concorrer a editais e projetos de órgãos públicos e de ONGs, e no caso de Ywy Porã e as outras TIs incluídas no PBA-CI, para ter acesso a determinadas ações do programa de mitigação de impactos no qual estão inseridas.

Uma crítica que pode ser feita não só ao Estado, mas às organizações não-governamentais, à imprensa e às empresas é a imposição de formas de organização e representação típicas da sociedade contemporânea aos povos indígenas. (...) Sem a devida consciência ou questionamento, as comunidades indígenas foram e estão sendo obrigadas a se utilizarem, no relacionamento com a sociedade, de uma formalização jurídica como organizações indígenas, constituídas nos moldes das sociedades do Direito Civil, como associações, fundações, federações e confederações (VILLARES, 2013, p. 143).

Embora, como pontua Villares (2013), seja verificado um incipiente pluralismo jurídico pelo Estado, que vem buscando compreender as significações dos grupos indígenas e suas próprias normas jurídicas, existe um paradoxo do seu relacionamento com esses povos. O Estado nacional, de um lado, apesar de ser o responsável por garantir e assegurar direitos básicos às sociedades indígenas na área de saúde, educação e o acesso à terra (através da demarcação administrativa das Terras Indígenas), por outro, trava o cumprimento dessas

prerrogativas garantidas por lei, em áreas em situação de instabilidade jurídica (retomadas, acampamentos), embora elas sejam vítimas da morosidade no processo de demarcação. Nestes casos, as dificuldades se acumulam:

A maior dificuldade hoje é conseguir a estrutura, conquistar a demarcação. Por esquecimento da FUNAI mesmo em Brasília, a parte jurídica da FUNAI deixou nós no esquecimento, meio que por conta nossa. **Então nós encontramos dificuldades em tudo o que nós vamos fazer, pôr a terra estar em litígio. Por isso que a gente encontra barreira, então a gente tem que buscar tudo por meio judicial, tudo via MPF** que hoje é nossa fonte e tem ajudado nós (N. C., liderança de Ywy Porã, pesquisadores indígenas, 2015. Grifos meus).

Estas incoerências são verificadas através de algumas situações que ocorreram em Ywy Porã. Assim, ocorreu o impedimento para atuação da Funasa (Fundação Nacional de Saúde) na prestação de assistência básica de saúde aos indígenas logo no início da retomada, necessitando que o MPF que interferisse na questão, [...] *no começo a saúde foi zero mesmo. Ela não deu assistência, foi preciso uma ação do MPF para atender aqui, até hoje é por ação do MPF* (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, pesquisadores indígenas, 2015) (Figura 15).

Figura 15 – Habitações em Ywy Porã no início da retomada (2006).



Fonte: Acervo Ywy Porã.

Por ser uma área em litígio, a construção de obras de infraestrutura como o posto de saúde, escola e obras previstas pelo PBA, como barracão de implementos, de festa e escritório, não poderiam ali ser erguidos. Após quase 10 anos que os indígenas estavam no local, alguns serviços básicos como a construção de uma escola em alvenaria na TI pelo Governo do Estado do Paraná, só foi concluída no final de 2017 (a escola durante todo esse período foi improvisada a princípio numa antiga tulha de café e posteriormente num barracão de madeira construído

pela própria comunidade)⁶⁰. A construção da estrutura física do Posto de Saúde e a disponibilização de energia elétrica para todas as residências foi solucionado recentemente por meio da atuação do MPF⁶¹. Para o cumprimento de tais medidas, o órgão entrou com medida de antecipação da tutela, mecanismo jurídico que é acionado quando há grave violação sobre um direito. Com isso, o juiz pode solicitar que o pedido final da ação fosse dado antes de terminar o processo, sendo contudo, uma decisão liminar ainda passível de recurso.

Apesar do impeditivo, as obras previstas pelo PBA-CI foram construídas e são utilizadas pela comunidade. A principal melhoria de infraestrutura trazida pelo programa de mitigação de impactos, segundo os próprios indígenas foi a construção do poço artesiano que desde 2005 vem propiciando o abastecimento de água na comunidade⁶². No período anterior a sua construção, os moradores de Ywy Porã utilizavam a água de minas que recebem dejetos da lavoura mecanizada. A instabilidade jurídica da terra também dificulta que outras instâncias do Estado, como por exemplo, a EMATER (Empresa Paranaense de Assistência Técnica e Extensão Rural), em sua unidade local, dê suporte técnico na área de produção agrícola e animal junto a essa comunidade⁶³.

Nota-se que a morosidade em prestar auxílios em áreas que são de responsabilidade do próprio Estado tem como causas a própria burocracia inerente a estes órgãos. Contudo, os procedimentos burocráticos e as forças em questão no complexo jogo que envolvem uma retomada e o processo de demarcação, colocam algumas dúvidas aos indígenas envolvidos no processo. Foram identificadas diversas ações contrárias a demarcação, impetradas por proprietários na área de influência, reivindicando a nulidade da portaria declaratória, com algumas delas consideradas improcedentes. Essa situação pode ser ilustrada através de uma fala do então cacique de Ywy Porã em 2010, numa das oficinas de consulta às comunidades para elaboração do PBA-CI: [...] *quem tem mais poder nessas disputas, seria o fazendeiro que pede a revisão do tamanho da terra, ou os órgãos envolvidos no processo (Funai, Incra)?* (M. R. S.

⁶⁰ Para maiores detalhes: SILVA, P. Tutela Antecipada. Disponível em: <<https://psilva7.jusbrasil.com.br/artigos/112142373/tutela-antecipada>>. Acesso em 26 mai. 2017.

⁶¹ No entanto, a construção do posto de saúde não seguiu as recomendações do órgão, sendo disponibilizada uma estrutura de container.

⁶² O problema da falta de água não foi totalmente sanado, e constantemente há problemas com a bomba d'água e encanamentos que fazem a distribuição nas residências. Quando estes problemas ocorrem fica o impasse de quem seria a responsabilidade na manutenção, se seria uma prerrogativa do PBA-CI ou da SESAI.

⁶³ Nesse caso, de acordo com indígenas de Ywy Porã, há pressões de grandes proprietários locais para que não seja prestada assistência técnica ao grupo.

Ex-cacique de Ywy Porã, Oficina PBA-CI, 2010). Neste sentido, Luciano (2012) salienta que o aparato jurídico-administrativo do Estado “[...] não apenas não reconhece os direitos específicos dos povos indígenas, como tem se tornado o principal instrumento de negação dos direitos indígenas” (LUCIANO 2012, p. 219).

[...] A dificuldade que nós enfrentamos é de saber que o governo não fez o respaldo ainda né, de se a terra vai sair ou não, se vai demarcar, foi reconhecido mas há muitas barreiras a se passar aí né, tem que estar reivindicando sempre, porque a gente vive só num pedaço não dá nem dois alqueires, não tem nem lugar pra plantar nada, aí nós vivemos assim, não temos lugar pra plantar, não tem material pra fazer artesanato pra quem gosta de fazer, a gente não pode sair do local, tem que respeitar aquelas regras de divisa, então é uma dificuldade que a maioria da comunidade fica presa, fica com receio de ir pescar no rio, de ir no mato caçar, não sabe se a outra pessoa vai gostar ou não o dono da terra, dono entre aspas. Então é uma dificuldade grande isso, até porque se o governo demarcasse e reconhecesse mesmo dentro da lei, a gente tinha mais liberdade pra sair dentro do território, **então a gente tem que ficar confinado num lugar que foi reconhecido só pra gente morar mesmo** (C.A. Ywy Porã, pesquisadores indígenas, 2015. Grifos meus).

Duas questões têm interpostas em constantes reuniões entre o MPF e lideranças de Ywy Porã: a primeira diz respeito à regularização da terra (a demarcação ou a compra pelo PBA-CI); e a segunda relativa ao andamento das ações do próprio programa e suas próprias travas burocráticas que têm gerado disputas de forças entre seus mantenedores e comunidade.

O PBA-CI, após finalizados cinco anos do início de sua execução, deveria ser avaliado pela FUNAI e MPF acerca da necessidade paralisação ou continuidade de suas ações. Este prazo se encerrou em meados de 2017, e desde então muitas de suas atividades foram paralisadas pelo empreendedor, e até meados do ano 2018, os órgãos que acompanham o programa, ainda não haviam se manifestado a respeito.

Alguns excedentes decorrentes das atividades do PBA-CI, quando existe é resultado da realização de fretes com o caminhão e do aluguel do trator. Porém, como os maquinários são previstos para uso no programa, há sempre o impasse do não custeio da manutenção quando utilizados em fretamentos. No caso de Ywy Porã e nas demais TIs da região, os salários têm sido a ação com o resultado mais efetivo, possibilitando renda a diversas famílias, de modo que a forma mais evidente de sustento, tem sido a venda da mão de obra.

Devido ao pequeno espaço da TI e a indefinição quanto ao processo de demarcação foi solicitada a aquisição de 12 hectares de terras pelo PBA-CI, para que os indígenas pudessem desenvolver projetos de agricultura. No entanto, os Nhandewa exigem que esta seja adquirida dentro da área a ser demarcada, sendo o local escolhido junto de onde está localizado o antigo cemitério, que possui acesso ao rio e uma área de mata. Entretanto, a aquisição da área tem

esbarrado em impeditivos do Estado, vedando ao empreendedor formado pelo consórcio de capitais públicos (COPEL e ELETROSUL), adquiram uma área que teoricamente seria da União, pois está dentro dos limites da terra indígena declarada.

[...] As lideranças indígenas manifestaram-se informando que a área escolhida pela compra é uma área que está inserida nos limites da terra indígena declarada. **Trata-se de área de ocupação por seus antepassados, possuindo inclusive cemitério indígena e também é importante por ser uma área localizada às margens do rio Laranjinha e de ter uma parcela de floresta.** Justificaram a escolha em razão da demora do procedimento de demarcação de terra ocupação tradicional, pela proximidade da aldeia com o terreno reivindicada e também por não haver interesse na aquisição de uma terra fora da área declarada (Ata de Reunião, MPF/Funai/CECS/Cacique e lideranças, Londrina, 09/12/2015. Grifos meus).

[...] a comunidade informou que o maior interesse pela área proposta é por ter um significado espiritual, pois está dentro da antiga área do Posto Velho, e que outra área não possui o mesmo valor. O valor dessa área para a comunidade indígena de Ywy Porá é diferente do valor da mesma terra para os não indígenas, pois e nessa terra, que viveram seus antepassados e se encontram alguns de seus familiares sepultados no entorno da terra a ser adquirida (Ata de reunião, Ywy Porá: Comunidade, CTL Funai, 18/12/2015)⁶⁴.

Nota-se que nesta reivindicação com relação ao local em que a terra deveria ser comprada, há uma vinculação direta com os antepassados ali viveram e foram enterrados. Bruno Martins de Moraes (2016) em sua dissertação junto aos Kaiowá do MS, utilizando-se de noções produzidas pelos próprios indígenas acerca da territorialidade, quanto aquela derivada das contingências do Estado, que os vincularam historicamente a um território específico, demonstra que para além da ideia difundida de que a reclamação dos cemitérios são utilizados como uma forma de manejar os requisitos formais do Estado, no reconhecimento de um território tradicional, há uma relação de sangue e solo entre os Guarani que os vinculam a terra. Sendo pertencentes ao território reivindicado, tanto aqueles que ali vivem, quanto os antepassados, em que nele estão depositados os mortais. Para o autor “[...] O corpo ‘faz parte do local’, ao mesmo tempo que seu pó escatológico, sua poeira se mistura com a terra, e em alguma dimensão é ela mesma” (MORAIS, 2016, p.213).

Entre os Nhandewa do norte do Paraná, os sepultamentos dos mortos são feitos nos cemitérios municipais. O enterramento feito em túmulos de cimento, de acordo com o *Txamoi*

⁶⁴ Moraes (2016) afirma que apesar da ideia que muitas vezes circula entre indígenas e indigenistas acerca da importância da existência de um cemitério na reivindicação de uma territorialidade, este por si só não justifica a demanda. Ainda que em termos estritamente jurídicos não haja essa recomendação, “[...]os relatórios da FUNAI exigem dos antropólogos “a descrição dos locais de uso ritual”, nomeadamente cemitérios” (Idem: p.157). Das dezenas de demandas por terras identificadas pelo autor, apenas três tinham a ver com o interesse dos indígenas em ver os corpore recém-defuntos sepultados no interior de uma terra reivindicada como tradicional (Idem: p.203).

de Pinhalzinho tem causado sofrimento a alma dos mortos, que em sonho lhes revelam a insatisfação por não terem seus restos mortais dispostos diretamente na terra, local ao qual pertencem e ao qual a ela fazem parte. Assim, a relação com a morte e com os mortos emerge como um eixo orientador da vida sobre o território.

Neste sentido, a luta pela terra formulada em pedidos de demarcação expressa a necessidade de reprodução da relação com os mortos a partir de uma operação cosmológica no tempo e no espaço, no qual os grupos acampados e em retomada, além de cuidar do seu grupo, precisam de cuidar do sustento da terra, isto pois:

[...] mais que uma relação com o lugar é um sustento com o cosmos, precisam cuidar dos mortos, e se os ritos funerários não forem cumpridos, as distâncias entre vivos e mortos, e se a ordem não é mantida, a terra é varrida por uma onda de violências, as plantas não mais brotarão, doenças e venenos se espalharão (MORAIS, 2016, p.289)⁶⁵.

Como discute Almeida (2011) com as retomadas guiadas por sonhos de inspiração xamânica, bem como por comunicação com os parentes revelando os locais das antigas aldeias visando reconectá-los aos seus antepassados, os Guarani têm desafiado “[...] o ordenamento fundiário e conceitual dos não índios” (LADEIRA, 2001,s/p).

Ladeira comenta que a aplicação de normas administrativas oficiais para demarcação de TIs é ineficaz diante do universo sociocultural Guarani e sua complexa situação territorial (2000:782). [...] A dinâmica de expropriação-concessão de terras e limites, através da qual se supõe, ou se induz a crer, estar propiciando aos índios a liberdade e o exercício de gestão (dentro dos limites impostos e fixos) é a contradição inerente do conceito de território indígena e de políticas e legislações indigenistas (LADEIRA, 2001, 89, p. 161 apud MACEDO, 2009, p. 161).

No caso de Ywy Porã, com a demora na compra desses 12 alqueires previsto no PBA-CI e a indefinição quanto a demarcação, persiste o temor da não demarcação. Tanto pior porque há também a tese do Marco Temporal em discussão. Resumidamente, o Marco Temporal estabelece que os indígenas só teriam direito às terras que ocupavam em outubro de 1988, data da promulgação da Constituição em vigor. Dado que os Guarani estabeleceram-se na terra em 2005, embora a primeira demanda da terra tenha sido feito no início da década de 1980, sem

⁶⁵ Para Moraes (2016) entre os Guarani, o corpo é dividido em uma parte imaterial e outra material, sendo necessário cuidar dos ossos, isto pois, o *angue* (ou *anguery* – que na definição de Pereira (2004:61) corresponde a um tipo de alma, separada do corpo por ocasião da morte. Esta costuma perambular pelos locais onde transitava a pessoa em vida, assustando ou infligindo mal as pessoas, sendo assim muito temido) simétrico a alma, está preso ao corpo material. Para o autor, o corpo é a parcela que tende a permanecer, e precisa de uma série de cuidados sob o risco de desfazer o equilíbrio entre o mundo dos mortos e dos vivos. Esse cuidado implica na necessidade de cânticos, rezas, mantém o cuidado com o túmulo dos mortos, produção dos alimentos que eles gostavam. Nos casos de violências registrados naquele Estado, o sumiço do corpo e consequentemente a impossibilidade de cuidar dos seus ossos, implicam em grande tormento aos vivos e mortos, pois a alma não faz sua passagem.

que essa demanda junto à FUNAI tenha dado prosseguimento pelo órgão⁶⁶, os indígenas temem que ficar sem sua antiga localidade e não conseguirem tê-la demarcada. Temem também o despejo do local em que vivem há treze anos, onde fortaleceram vínculos, onde conquistaram minimamente obras de infraestrutura (posto de saúde, escola, barracões, poço artesiano, instalação de luz, casas), e que vêm tornando menos sofrível a vida enquanto aguardam as incertezas da demarcação. Neste local, em que os Nhandewa desenvolvem seus projetos de futuro, eles também mantêm a casa de rezas, local em que angariam forças para continuarem sua peregrinação em busca de uma terra sem males, que como afirma Almeida (2011) “[...] se (re) significa, localizando o lugar onde essa terra pode ser encontrada. Não a leste, como apresenta a bibliografia clássica, mas em todos aqueles lugares onde viveram seus antepassados, assumindo formas variadas em contextos variados” (ALMEIDA, 2011, p. 07).

Os Guarani vivem o grande paradoxo de sofrerem pressões para adotarem os sistemas da sociedade nacional, no que se refere à educação, saúde, trabalho, moradia, etc., ao mesmo tempo em que, para terem seus direitos assegurados, devem manter-se étnica e culturalmente diferenciados, vivendo “conforme seus costumes”, línguas, crenças e tradições”. São criticados ou menosprezados quando, aparentemente adotando os modelos vigentes na sociedade envolvente, assemelhando-se à população carente da nossa sociedade, da mesma forma que o são quando não se submetem às pressões para abandonarem seu modo de vida – suas próprias práticas de higiene e saúde, de educação, suas técnicas construtivas e agrícolas etc. (LADEIRA, 2004, p. 243).

Embora a demarcação seja prioridade entre a comunidade, ainda que com todas as dificuldades vivenciadas, a retomada possibilitou uma nova organização social e política, e tem possibilitado melhores condições de vida, de modo que “[...] não há justificativa, afinal, para ficar onde não se tem satisfação, onde não se fica ‘alegre’, seja em que condição for” (PISSOLATO, 2007, p.130).

⁶⁶ A demanda reportada a FUNAI no início da década de 1980, não teve prosseguimento dentro do órgão de modo que quando em 2000 lideranças foram até Brasília fazer uma nova solicitação sobre as terras do Posto Velho, aquela estava arquivada e foi feita uma nova e partir daí teve os encadeamentos que levaram aos procedimentos de análise, sem que se enquadrasse na categoria jurídica de *renitente esbulho*. Conforme João Paulo L. Valle: “[...]O Renitente Esbulho é uma situação de fato caracterizada pelo efetivo conflito possessório, que iniciou-se no passado e persistiu até o marco demarcatório temporal da data da promulgação da Constituição da República de 1988, materializado por circunstâncias de fato ou por controvérsia possessória judicializada. Para que esteja devidamente caracterizado o renitente esbulho é fundamental que no momento da promulgação da Carta Constitucional de 1988 os índios estivessem em disputa pela posse da terra que habitavam ou que dela tenham sido retirados a pouco tempo” (VALLE, 2015, s/p). Disponível em: <https://blog.ebeji.com.br/renitente-esbulho-na-jurisprudencia-do-stf/>. Acessado em: 18/06/2018.

CAPÍTULO 3 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA DE YWY PORÃ – GUERREIROS E LIDERANÇAS

3.1 DISCUSSÃO SOBRE O PODER E A POLÍTICA NA ANTROPOLOGIA

Embora as discussões sobre o poder e a política sejam vistas como tardias na Antropologia, Goldman e Stolze de Lima (2003) destacam que elas sempre fizeram parte de suas preocupações, porém, feitas através da separação entre sociedades políticas e não políticas. Montero, Arruti e Pompa (2012) afirmam que o desenvolvimento das discussões em torno do poder e da política na Antropologia surgiram como subsidiárias das teorias sobre cultura, partindo de uma tentativa de definir os meios teóricos para incluí-la como um campo específico da cultura nativa. O início das discussões se deram a partir dos desafios colocados pelas grandes sociedades africanas, que colocaram em xeque a noção ocidental de política, de Estado e formas de autoridade. Com isso foi priorizado a análise das formas locais dos sistemas políticos, bem como a busca pela identificação de suas formas de regulação, de controle do território, estruturas administrativas, normas e direitos, tudo isso sem acionar o conceito de cultura (MONTERO; ARRUTI; POMPA, 2012). Deste modo, a construção de um paradigma em torno da temática do poder e da política na Antropologia, com problemas epistemológicos próprios perpassou por enfoques distintos, desde a ênfase nas funções políticas, nas formas de ação política, sistemas simbólicos, dentre outros (LIMA, GOLDMAN, 2013).

Entretanto, conforme Fernandes (2003) uma nova perspectiva para a Antropologia Política foi desenvolvida por Pierre Clastres. A partir do modelo teórico da chefia sem poder, sintetizado em Troca e poder: filosofia da chefia indígena (1974) Clastres busca entender o sentido e o funcionamento da instituição de uma chefia destituída de comando nas sociedades ameríndias. Clastres se recusa a ver a ausência de uma organização política efetiva, e lançando mão de materiais disponíveis na literatura etnológica, aborda a chefia não como destituída de sentido, mas sim partindo da problemática da disjunção entre chefia e poder.

Para tanto, Clastres retoma as características intrínsecas ao chefe indígena propostas por Lowie baseadas na (generosidade, oratória e capacidade mediadora), “[...] o que se expressa na obrigação de ser generoso, doando-lhes bens e palavras, sendo considerado assim servidor do grupo na medida em que lhe é subordinado pela dívida contraída através do privilégio da poliginia” (ALBERNAZ, 2009, p.266). Assim, o princípio da reciprocidade com o grupo é rompido através do privilégio da poliginia, que mantém o chefe endividado e aprisionado ao grupo.

Contudo, a inovação trazida por Clastres, conforme Goldman e Stolze de Lima (2003), consiste na “[...] tentativa de centrar a antropologia política no poder e não articulá-la por meio de uma teoria de tipos sociais, mas de uma reflexão orientada pelas relações diferenciais de constituição política observáveis no conjunto das sociedades humanas” (Idem, p.18 apud FERNANDES, 2006, p.37). Mesmo com a relevância do paradigma da chefia sem poder entre as sociedades ameríndias, o modelo não deixou de ser criticado, uma vez que, como observa Descola (1988) foi desconsiderada por Clastres, a vinculação entre o poder político e o poder dos xamãs e sua capacidade negociadora, que independe das relações de parentesco.

Para Descola, não se trata, portanto, da chefia sem poder, mas da realização política de um poder originado no universo da atuação xamânica. A inclusão da dimensão xamânica na definição da política ameríndia institui um sentido próprio de sociedade, de social e, portanto, de público. Como argumenta Bruce Albert, citando Sahlins, na introdução à obra *Pacificando o Branco: cosmologias do contato Norte-Amazônico*: “ao incluir o universo dentro do próprio esquema cultural um povo abre um espaço definido na reprodução de sua comunidade imediata a seres e coisas que estão além dela. Deuses ou inimigos, ancestrais ou afins, de várias formas os Outros representam a condição necessária da existência de uma sociedade (ALBERT, 2000, p.13 apud FERNANDES, 2006, p.37).

Partindo dessa constatação, para Fernandes (2006) o poder e a política entre os ameríndios “[...] é conseqüentemente construída a partir das relações diferenciais entre as categorias que classificam, manipulam e organizam a alteridade” (Idem, p.37). Já Albernaz (2009) vincula a noção de poder derivada de estudos sobre o xamanismo, atrelada a promoção do bem comum ou coletivo.

[...] Valer-se dos conhecimentos e técnicas xamânicas para promover o bem-estar coletivo é um dos mais fortes imperativos morais ligados às habilidades e aos conhecimentos individuais (PINTO, 2003:10). [...] Observa-se que a ideia de grupo presente na esfera da religião dá consistência às relações políticas (ALBERNAZ, 2009, p.244).

Portanto, ao se considerar a noção de poder e de política entre as sociedades ameríndias, devemos nos dissociar das concepções ocidentais e considerar outros aspectos, como o campo do xamanismo e a inclusão da alteridade em seus domínios.

No Brasil, a preocupação com a Antropologia Política ocorre na década de 1960, baseada numa tentativa de analisar as relações entre as diferenças em termos de alteridades coloniais. As preocupações relativas à prática e a teoria do contato entre povos indígenas, sociedade e Estados nacionais enfatizou antes o estudo do Estado e suas políticas, do que às sociedades indígenas. Para Montero (*et all*, 2012) a Antropologia Política no Brasil não dirigiu seu olhar para a análise das instituições políticas nativas tradicionais, mas sim, para os efeitos

da tutela, mecanismos de submissão política e sistemas interétnicos fundada na ideia de integração (aculturação) (Idem, p.16).

Na década de 1990, foi estabelecida por um grupo de antropólogos brasileiros uma pauta derivada da Antropologia Política para a construção da Antropologia da Política (PALMEIRA, 1992). Seu programa procurava definir uma pauta que tivesse por critério fundamental “o ponto de vista nativo”, estudando o que na própria sociedade pesquisada seria designado como “política”, com domínios que, também do ponto de vista nativo, seriam vistos como outros com relação à política, tais como aspectos da vida social e cultural. Com isso, seriam ampliados os horizontes do campo de análise designado como “política” (representações, faccionalismos, vida comunitária, família, redes sociais, identidade étnica, ritualidade etc). (ARRUTI; MONTERO; POMPA, 2012, p. 22). Para os autores, essa Antropologia da Política se tornaria singular a medida em que recusava uma de suas vertentes “[...]por imputar arbitrariamente o rótulo de político a instituições nativas, substancializando a política em um domínio empírico e, ao mesmo tempo, reduzindo tais instituições a uma funcionalidade pensada sempre a partir do Estado” (Idem, p.23).

Neste sentido, busca-se nesta pesquisa trazer as próprias concepções dos Nhandewa daquilo que consideram vinculados a política aldeã, bem como suas próprias definições, não dissociando de outras dimensões como o parentesco, a cultura e sem desconsiderar, o xamanismo. A organização política indígena e como esta se relaciona com o Estado também faz parte dos objetivos aqui propostos.

3.2 ORGANIZAÇÃO POLÍTICA EM YWY PORÃ

De acordo com a bibliografia clássica sobre os Guaraní (NIMUENDAJÚ, 1987 [1914]; SCHADEN, 1962 [1974]; CLASTRES, [1974] 2015) a chefia do grupo é identificada com o chefe religioso ou xamã, que deveria guiar, orientar e proteger o grupo, podendo ou não coincidir com a autoridade do chefe de famílias extensas⁶⁷. No início do século XX, Nimuendajú ([1914] 1987) já ressaltava que a medida que os Guaraní começaram a se relacionar com as autoridades nacionais, os últimos passaram a estabelecer junto ao grupo, um modelo de chefia semelhante ao da sociedade não indígena, conflitando com as próprias categorias de liderança do grupo e suas formas de organização social.

⁶⁷ Na definição de Pereira (1999) parentelas constitui-se num grupo não linear organizado em torno de um líder de expressão que, como cabeça de parentela, reúne em torno de si os parentes próximos e aliados (interligados pela consanguinidade, afinidade ou aliança política).

Antigamente os Guarani não reconheciam outro líder que o pajé-principal. Mas quando passaram a se relacionar com as autoridades brasileiras, estas – que jamais haviam levado em consideração os costumes e necessidades “destes bugres” – nomearam **principais** todos aqueles que prometiam usar essa autoridade da melhor forma possível em favor dos que os nomearam. Qualquer delegadozinho das localidades vizinhas julgava-se no direito de influir de maneira civilizada sobre os “bugres”, nomeando ou destituindo chefes. As coisas pioravam, no entanto, quando alguns do bando conseguiam fazer uma viagem até o presidente do estado ou mesmo da federação. Os que a empreendiam eram geralmente os maiores vagabundos, fofoqueiros e intrigantes da horda, enquanto os melhores elementos permaneciam tranquilamente em casa. Aqueles pretendentes, contudo o Governo conferia uniforme e patente de capitão, presenteando-os generosamente; tampouco faltavam recomendações de manter a autoridade conferida perante os companheiros da tribo. Pode-se imaginar as consequências: uma parte do bando se mantém fiel a seu líder tradicional e declara hostilidade aberta ao pretendente; uma outra submete-se a ele por medo ao Governo; uma terceira e quarta propõem novos pretendentes e decidem igualmente visitar o Governo para derrubar o primeiro pretendente e aproveitar a ocasião para mendigar presentes. Na capital, são recebidos como seus antecessores, e como estes são investidos de autoridade. Nos eu retorno tem início, naturalmente, uma tremenda confusão de inimizades e intrigas, em que os brasileiros circunvizinhos participam ativamente. Novamente alguns se põem a caminho da capital etc., até que o bando fica completamente esfacelado, espalhando-se pelas fazendas vizinhas (NIMUENDAJÚ, [1914]1987, p.77)

Desde que o SPI iniciou suas ações junto aos Nhandewa na bacia do rio das Cinzas no início do século XX, a chefia política no grupo não mais coincide com a chefia religiosa, isto possivelmente devido à instituição do cargo de capitão ou chefe de indígena pelo órgão indigenista. Pereira (1999) identifica entre os Kaiowá situação semelhante. O capitão ou chefe indígena era subordinado ao órgão tutelar, e através dele, se tornava possível que a estrutura da sociedade nacional se projetasse no interior desses grupos, constituindo desse modo o capitão, num elo entre a sociedade indígena e a do não índio (TOMMASINO, 1995, p.281).

Junto aos Guarani, Pimentel (2012) e Santos (2017a) indicam que de alguma forma a ação dos capitães e policiais indígenas dialoga com outros códigos entre os Guarani (objetos, atitudes, obrigações). Albernaz (2003) em sua dissertação realizada junto aos Kaiowá do Mato Grosso do Sul faz uma reflexão semelhante, ao identificar que através do chefe são reatualizadas relações tradicionais, como o dever da palavra, a mediação nos conflitos e sua atuação como porta-voz da sociedade. Por outro lado, a orientação religiosa do chefe no grupo estudado pela autora, estaria atualizada nas Igrejas Cristãs pentecostais e neopentecostais “[...]como reencenando o lugar da fala e das rezas como caminho de desenvolvimento da Pessoa Guarani” (Idem, p. 111).

A ingerência do órgão tutelar na autonomia para a escolha da chefia política entre os Nhandewa da bacia do rio das Cinzas se deu até meados da década de 1980. Antes disso, segundo depoimentos dos indígenas mais velhos, aqueles que questionassem ou se insurgissem

contra o órgão indigenista eram reprimidos e punidos, muitas vezes com castigos e transferências compulsórias para outras terras indígenas.

Muitos anos atrás, não tinha líder, no tempo do meu pai e da minha mãe não tinha líder, o cacique, ele era escolhido pelo branco, pela FUNAI né. Aquele índio mais velho da aldeia era o cacique. Porque que ele tinha de ser o cacique, em todo lugar que a FUNAI quisesse levar ele, **ele tinha de ser carregado no carro da Funai**. E chegando onde fosse a reunião, então todos queriam conversar com ele por quê? Porque sabia que ele ... porque era assim, sabia que estava sendo comprado pela Funai, porque naquele tempo tudo tinha que ser levado nos carros da FUNAI, então não tinha nada como dizer contra a FUNAI né? Então não era escolhido pela comunidade, você que vai brigar por nós, você que vai fazer aquilo, todo projeto que vir nós estamos com você cacique, vamos arrumar as lideranças e vamos lutar. Não tinha nada disso né? O chefe do Posto que era chamado delegado, e esse delegado da Funai que dizia “*vai ser aquele índio e vocês vão ter de obedecer ele*” falava a todos índios. **Era o tempo dos coronel, tempo que matava gente, podia matar a gente a qualquer hora**, então tinha que ser aquilo que a Funai queria né? Então por isso que não tinha líder, era só um cacique mesmo eu tinha de obedecer a Funai (S. A. Cacique de Pinhalzinho, outubro de 2016. Grifos meus).

Conforme Tommasino (1995) havia um conjunto de práticas “disciplinadoras” adotadas pelo SPI e FUNAI e aplicadas aos indígenas “insurgentes”, tais como transferências compulsórias e a deportação. “[...]O tronco e a cadeia eram utilizados como práticas punitivas sob a alegação de ações imorais como: ‘brigas, bebedeiras, insubordinação, adultério e outras faltas’” (Idem, p.177)⁶⁸.

Santos (2017) aponta que no início da década de 1960 teve início a desestruturação interna do SPI, decorrente de acusações de genocídios de índios, corrupção e ineficiência administrativa. Esses atos passaram a ser investigados por uma CPI, que teve como resultado, o afastamento e demissão de centenas de servidores do órgão. Nesse contexto, ocorreu o golpe

⁶⁸ É memória corrente entre os anciãos Nhandewa, a perseguição sofrida em finais da década de 1970 pelo indígena Estevão na TI Laranjinha pelo chefe do Posto, devido ao caráter questionador do rapaz em torno das ações do mesmo. A perseguição culminou com a morte da mãe de Estevão pela polícia que veio até a aldeia a mando do chefe do Posto, atrás do índio “rebelde”. Maria era uma linguará Kaingang, vinda de São Jerônimo para ajudar nos trabalhos de pacificação no Posto Velho. “[...]Maria teria vindo da TI São Jerônimo, e tinha um filho chamado Estevão que, segundo Teresa, “não concordava com nada. [...] Era o tempo de um tal de Jonas, que era o chefe aqui. E ele era meio carrasco, queria se aproveitar dos índios. Ele fazia roça e os índios que tocavam para ele”. Os índios todos tinham que trabalhar na roça, e Estevão se recusava, de forma que, “por causar confusão dentro da área”, acabou sendo ameaçado pelo chefe do posto de expulsão. Mas por ele ter se rebelado contra a exploração do grupo, os índios tinham medo de que, no caso dele, a represália não ficasse apenas na expulsão, envolvendo também algum tipo de violência. Segundo Teresa, os índios então se revessavam para tomar conta da casa dele, impedindo que ele fosse retirado da TI. “Mas se descuidaram um pouco”, e o administrador, acompanhado da polícia, conseguiu surpreender a família em casa sozinha. “Daí diz que quando eles chegaram a mãe dele estava fazendo um cigarrinho na palha – estava picando o fumo para fazer o cigarro e a polícia chegou. [...] Dizem que ele [Estevão] entrou para pegar uma camisa [...] para vestir para vir atendê-los, e ela saiu na porta com uma faca, que ela estava fazendo o cigarro... Quando ela saiu na porta a polícia achou decerto que ela ia agredir alguém e deram um tiro de fuzil” [...] (BARROS, 2011, p. 172).

militar de 1964, e consequentemente, uma mudança no aparato estatal e na política indigenista com a proposta da criação de um novo órgão destinado a questão indígena no âmbito do CNPI (Conselho Nacional de Política Indigenista). No final da década de 1960 o SPI foi extinto, sendo criada na sequência a FUNAI (Fundação Nacional do Índio - 1969). A missão do novo órgão indigenista consistia em dar continuidade a tutela do Estado, mas mantendo seus princípios norteadores baseados no paradoxo fundador do SPI.

[...] em que o respeito à cultura indígena está subordinado à necessidade de integração e o estímulo à mudança (aculturação) como política prevalece. O foco da ação seria o patrimônio indígena, renda manipulada para diversos fins, desde o financiamento de projetos indigenistas a iniciativas administrativas (Oliveira, 2006, p.131. IN. SANTOS, 2017, 98).

No tocante a política indigenista, logo após a criação da FUNAI foi aprovado o Estatuto do Índio (1973) normatizando a demarcação de terras e “[...]classificando os indígenas pelo grau de integração à sociedade envolvente” (SANTOS, 2017, p.98). No que concerne a questão fundiária, Santos (2017) ressalta que em 1967, as terras ocupadas pelos índios haviam sido transferidas para a União pela Constituição Brasileira daquele ano, tirando qualquer intervenção de governos estaduais dessa definição, como ocorria com o SPI (Idem, p.98).

A mudança de tal contexto, de acordo com Ramos (2008) se configurou entre finais da década de 1970 e início da década de 1980, na qual houve uma progressiva abertura das ações cerceadoras do SPI/FUNAI, estando essas mudanças relacionadas com o contexto sócio político e ideológico da sociedade nacional, bem como com das ações do movimento indígena e do CIMI – Conselho Missionário Indigenista⁶⁹, que através de articulações, reivindicações e denúncias conseguiram dar maior visibilidade às demandas desses povos⁷⁰.

A perspectiva integracionista do órgão indigenista para com as populações indígenas só irá se redimensionar com a promulgação da Constituição Federal de 1988 (CF 88), que possibilitou a aquisição e o reconhecimento do Estado brasileiro sobre os direitos dos povos indígenas à sua diversidade, aos direitos originários dos índios, a seus direitos históricos e, principalmente a posse das terras ocupadas tradicionalmente. A Constituição de 1988 redimensionou o ideário de atuação do indigenismo brasileiro. Um deles foi a eliminação da ideia centenária de que ser índio é uma condição temporária que se esgota com a definitiva assimilação dos povos indígenas à comunhão nacional. Com este sinal, os grupos indígenas viram-se livres para reivindicar suas legítimas diferenças dentro da nacionalidade brasileira. O crescente uso instrumental do conceito de "cultura" pelos índios é uma repercussão desse marco constitucional (RAMOS, A.R. 1998 apud SANTOS, 2017, p. 99).

⁶⁹ Conforme Baptista (2015) “[...] este movimento também chamado de pan-indigenismo, se articulará nacionalmente em torno da UNI (União das Nações Indígenas), os grupos de pressão indígenas apoiado pelo CIMI irão à Brasília assegurar que os interesses indígenas sejam garantidos pela constituinte. Concomitante a este período surge as primeiras associações indígenas” (Idem, p.41).

⁷⁰ Sobre o movimento indígena, ver Ortolan de Matos (2006), Bicalho (2010).

Após a perda progressiva do poder de tutela, Ramos (2008) ressalta que ainda que com ajustes, houve um retorno dos modelos políticos próprios entre os grupos indígenas no norte do Paraná “[...] porém adaptado a espaços territoriais reduzidos, no que constitui hoje as terras indígenas” (Idem, p.192). Neste cenário, grupos indígenas da margem direita da bacia do Tibagi e rio das Cinzas (Kaingang e Guarani) não mais aceitaram a autoridade desmedida dos chefes de posto. Para a autora, apesar de conseguirem libertar-se da dominação política e da ingerência do órgão indigenista em suas formas de organização, os grupos indígenas no contexto atual, ainda não conseguiram se libertar da dominação econômica, uma vez que dependem dos recursos do Estado para atividades produtivas e dele provém os principais meios de subsistência, sobretudo, advindos do pagamento de salários na área da saúde e educação.

Calávia Saéz (2010) ao discutir sobre as categorias políticas instituídas no interior das comunidades indígenas, aborda alguns elementos acerca da constituição das mesmas. O autor ao estabelecer uma possível separação entre chefia interna e externa, isto feito através da articulação de categorias tidas como tradicionais indígenas e aquelas instituídas por agentes de fora, sobretudo pela FUNAI. Calávia Saéz aponta que a atualização e a transformação destas categorias no interior dos grupos indígenas, em especial no caso lideranças, não pode ser vista apenas como um “epifenômeno do contato”, uma vez que estes agentes políticos fazem parte das transformações e experimentações dos grupos indígenas no presente⁷¹.

Em razão da pluralidade de sujeitos e arranjos políticos na configuração política aldeã, derivada de lutas por direitos, demarcação, projetos, Santos (2017a) retomando Perrone-Moisés (2011), salienta sobre a necessidade de olhar para a multiplicidade de atores na política indígena.

Na medida em que relações cada vez mais estreitas com o Estado brasileiro vão sendo travadas por grupos ameríndios, sobretudo após a Constituição de 1988, que os reconheceu como sujeitos de direito, surgem novas fontes de prestígio e formas de autoridade. São professores, agentes de saúde, funcionários, geralmente jovens adultos, que muitas vezes constituem “lideranças” em oposição aos velhos “chefes sem poder” de quem falava Lowie e Clastres. Caberá a uma nova antropologia política buscar os termos ameríndios da política, pois os termos de que dispomos deitam raízes profundas num campo radicalmente diferente daquele que nos propomos a explorar, confinados que estamos “numa ontologia política gerada no século XVII” (Carneiro da Cunha, 2009, p.338). Se a filosofia ameríndia é realmente feita de movimentos entre dois, para compreendê-los e acompanhá-los será

⁷¹ Sobre as atualizações políticas entre os grupos indígenas, Fernandes (2006) em suas análises junto aos Kaingang de Manoel Ribas, identifica dois tipos de indivíduos junto ao grupo, os *po’i* (termo associado às posições de autoridade política – atualizado nos caciques, sargentos, lideranças – figuras do desmembramento) e os *kuiã* (da incorporação – estes acima do cacique, e que se mantêm longe dos conflitos, incorporando conhecimentos dos espíritos, aimais).

preciso abandonar as balizas costumeiras e descobrir quais são seus polos – seu sol e sua lua, poderíamos dizer, num código compartilhado por mitos e astrônomos (PERRONE-MOISÉS, 2011, p.277 apud SANTOS, 2017a, p. 199).

No contexto regional aqui pesquisado entre os Nhandewa, a chefia política em Ywy Porã é composta por cacique, vice, lideranças⁷², sendo que uma delas, por sua idade mais avançada em relação aos demais e por sua longa experiência na política indígena, em sua própria definição, possui uma função semelhante a de *conselheiro*. Embora o emprego deste termo não tenha sido verificado em nenhum outro contexto, esta liderança tem sua legitimidade e representatividade reconhecida pelos membros da TI, por suas lideranças políticas e de outras terras indígenas. Este também seu *status* reconhecido junto aos não índios pelos quais se relacionam. Sua participação ocorre em grande parte das interlocuções e negociações com instituições estatais e com não índios.

Somadas a estas categorias, inclui-se ainda, um líder do movimento nacional indígena (articulador político), que não deixa de estar dissociado da configuração política aldeã. No contexto aldeão, o xamã ou *txamoi* entre os Nhandewa se constitui na autoridade para falar de cultura e nos domínios cosmológicos. No entanto, não é possível afirmar que sua atuação esteja completamente dissociada da configuração política aldeã, pois não raro participa de reuniões, protestos, mobilizações. Sua participação também inclui a realização de rituais e aconselhamentos em momentos que precedem tais ações. Como dito anteriormente, embora Ywy Porã no contexto atual não conte com um *txamoi*, em diversas situações é buscado o rezador da TI Pinhalzinho e o que está em desenvolvimento, da TI Laranjinha.

Com base na identificação destas categorias, serão discutidas as atribuições e formas de inserção de cada uma delas em Ywy Porã, a começar pelo cacique. Entre os Nhandewa, o cacique se constitui na figura que organiza o grupo e o representa perante índios e não índios. No interior da comunidade, ele responde junto às instâncias de poder público, à sociedade civil, à outras terras indígenas e para quem a comunidade reporta suas demandas, insatisfações, atua na resolução de conflitos, distribuição de cargos, cestas básicas, realização de festas e produz aconselhamentos, etc.

Na definição de Sztutman (2015) entre as prerrogativas do chefe, está a de fazer aparecer um coletivo, sobrepujando diferenças, mas sem anular sua multiplicidade (Idem, p316). Para Calávia Saéz (2010) atrelada ao chefe está a formação de um grupo, uma vez que é pouco

⁷² Esta categoria será discutida adiante.

comum entre as sociedades ameríndias das Terras Baixas da América do Sul, coletivos que prescindam ao chefe. Assim descreve o autor:

El jefe crea su grupo, y cada quiebra de un liderazgo suele suponer una reorganización del grupo en que los segmentos que él había unido se separan y se agregan a otros o se configuran como nuevos colectivos. Hay que notar que, atravesando todos esos análisis, hay otro aspecto muy digno de tenerse en cuenta, y es que raramente, en la región que nos ocupa, hay un cuerpo político que preexista al jefe. O en otras palabras, exceptuándose casos repartidos aquí y allí, y sobre todo un núcleo centro-brasileño compuesto por los pueblos del Alto Xingu y por los grupos Gê (entre quienes las aldeas, por cierto, tienen en sí una cierta entidad política, figurando en su trazado un verdadero mapa social), no hay una entidad política dada, de la que seguidamente surja un jefe. En la mayor parte de los casos, el jefe lidera un grupo que el ha creado, y es difícil distinguir un relevo en el poder de una nueva encarnación del grupo (CALÁVIA SAÉZ, 2010, p.51).

Entre os Kaiowá, conforme Pimentel (2012) a capacidade aglutinadora, de mobilização em ações coletivas e mobilidade por um líder é denominada de *tendotá*. “[...] O *tendotá* é o líder, ou seja, aquele capaz de mobilizar uma turma para segui-lo e abrir uma nova aldeia, um novo lugar de residência e vida” (PIMENTEL, 2012, p.130)⁷³. Ainda que entre os Nhandewa não seja verificada a utilização de termo semelhante, o cacique junto ao grupo se constitui na figura com maior autoridade e representatividade, tanto no contexto aldeão, quanto perante ao Estado e a sociedade do entorno. Ele e suas lideranças são os responsáveis por iniciar e viabilizar projetos, representar a comunidade e fazer articulações e estabelecer relações com chefias (lideranças) de outras TIs, com membros do poder público, com agentes da sociedade envolvente, por lutar pelos direitos do grupo, pela demarcação de terras e pela preservação da cultura.

Como bem salienta Santos (2017a) “[...]o cacique, aos olhos não indígenas, é a figura no qual projetam o reflexo de sua forma-Estado, a unidade pretendida que poderá garantir acordos, autoridade sobre o coletivo, enfim, uma instância de representação política” (Idem, p.202). Sua legitimidade no interior do grupo se mantém através de acordos entre as famílias no tocante a distribuição de cargos, no cuidado na tomada de decisões (desenvolvimento de ações coletivas, punições) como no estabelecimento de restrições (referentes a entrada de não índios). Caso esses arranjos não sejam seguidos, há uma maior dificuldade do cacique se manter, podendo ser exigida sua substituição. Santos (2017a) ressalta que por mais que um cacique tenha prestígio e autoridade junto ao grupo “[...]sua influência sempre será limitada e

⁷³ Essa categoria não se restringe ao chefe ou capitão, podendo qualquer homem ou mulher, a depender da situação, assumir a posição *tendotá* (PIMENTEL, 2012, p. 129).

relacionada com a possibilidade constante do abandono daqueles que não estão de acordo com suas determinações” (Idem, p. 202).

A dinâmica de atuação do cacique entre os Nhandewa de Ywy Porã, tanto no âmbito intraaldeão, quanto aquela de representação *para fora*, não ocorre sozinha havendo a participação do vice, lideranças e comunidade por meio de reuniões, nas quais são discutidas sobre os aspectos anteriormente apontados como de sua competência. Tão importante quanto o cacique, consiste na atuação da liderança que desempenha a função de *conselheiro*. Esta posição coincide em vários aspectos com as atribuições do cacique, porém, diferentemente do último que pode ser destituído pela comunidade, ele tem sua posição reconhecida pelo nível de conhecimento e experiência na política aldeã. Ele e o cacique acabam centralizando a representação *para fora* e são os principais detentores da palavra, características salientadas por Clastres (1974) como inerentes a chefia nas sociedades ameríndias.

O líder primitivo é principalmente o homem que fala em nome da sociedade quando circunstâncias e acontecimentos a colocam em relação com outros (...) Segue-se que as funções concretas, empíricas do líder desdobram-se no campo, poderíamos dizer, das relações internacionais, exigindo as qualidades relativas a esse tipo de atividade: habilidade, talento diplomático para consolidar as redes de alianças que garantirão a segurança da comunidade; coragem, disposição guerreira capaz de assegurar uma defesa eficaz contra os ataques de inimigos ou, se possível a vitória em caso de expedição (CLASTRES, 1980 [2004] p.148).

Em Ywy Porã as discussões sobre temas variados geralmente se iniciam no âmbito familiar. A casa da liderança com função semelhante a de “conselheiro”, corresponde ao local central da aldeia, e nela se iniciam os diálogos sobre os diferentes aspectos do cotidiano aldeão (Imagem 05). Diariamente, por volta das 8:30 ou 9:00 horas da manhã, vão se achegando a esta casa e sentando em sua frente ou na varanda, os irmãos, sobrinhos (alguns deles lideranças), filho (ex-cacique), jovens rapazes da aldeia, motorista da SESAI, o agente de saúde, o agente da FUNAI, cacique (irmão) e não raro mulheres. Tal movimentação ocorre o dia todo, tendo mais intensidade de manhã e a noite⁷⁴. Ali geralmente são feitos pequenos churrascos, o preparo de refeições (mocotó, canjica de milho, peixe cascudo assado) que agregam um grande número de pessoas, desde familiares e parentes, lideranças da própria TI e de outras.

⁷⁴ Pela manhã em Ywy Porã, as mulheres se dedicam a afazeres domésticos e sua circulação ocorre entre as casas para o empréstimo de tanquinhos de lavar roupas e centrífugas, ou de algum alimento para o preparo das refeições (sal, açúcar, ovos, abóboras, temperos, etc). Outras se deslocam para realização de trabalhos em casas para as quais são pagas para limpeza e lavagem das roupas, assim como o cuidado de crianças. Já a circulação das crianças ocorre com maior liberdade entre as casas.

Geralmente quando alguém precisa de uma informação ou alguma outra questão (por exemplo no que diz respeito ao frete do caminhão, ida a cidade, mudança pra aldeia, etc), geralmente se dirige-se à casa desta liderança *conselheiro*, que sempre ressalta a necessidade de esperar pela decisão do cacique, que dificilmente toma alguma iniciativa sem que ambos discutam juntos previamente. Nesta casa também são recebidas e acolhidas lideranças de outras TIs, e a ela se dirigem em situações como reuniões, festividades, busca de favores. Ao questioná-lo sobre o motivo pelo qual ele não assume a posição de cacique, a justificativa dada advém do fato de que, não estar de *frente* como o cacique, lhe possibilita uma reflexão mais apurada sobre as demandas interpostas a política aldeã.

As articulações e discussões sobre aspectos centrais no cotidiano da TI ocorrem no mesmo local e geralmente contam com a presença do cacique, vice e lideranças que se reúnem para tratar de temas diversos. Tais como a organização de pescarias, busca de parcerias, andamento das ações do PBA-CI, organização de reuniões, articulações com outros caciques e lideranças, diálogos junto a diferentes instâncias (MPF, SESAI), realização de eventos e campeonatos de futebol, dentre outros. Além disso, a atuação do *conselheiro* atravessa a representação para fora e incide em assuntos internos como a entrada de novas famílias, tensões referentes a disputas por empregos, brigas, fofocas, “politicagens”, situações que colocam em risco o frágil equilíbrio estabelecido.

O modo como os Nhandewa de Ywy Porã desenvolve suas ações políticas, apresenta algumas características semelhantes à descrição trazida por Levi M. Pereira (1999) em relação aos Kaiowá do Mato Grosso do Sul. Ao se ater sobre os modos de articulação e escolha política entre o grupo, o autor enfatiza a capacidade articuladora das famílias extensas mais numerosas para o exercício da chefia política e seu poder coesivo. Segundo Pereira (1999) a escolha da chefia política entre esse grupo está relacionada ao tamanho, prestígio e influência da famílias extensas, que se mantêm fiel ao seu grupo de parentes, que passam a se beneficiar das características diferenciais obtidas a partir dessa posição (como o acesso a empregos, viagens de intercâmbios, dentre outros). Para o aumento da influência e a obtenção de novos aliados, o mesmo reitera que os casamentos são as principais vias de articulação entre as famílias extensas.

Com o objetivo de ampliar a influência no interior da TI, a atração de parentes para junto de si, entre uma das famílias extensas que centraliza a representação política de Ywy Porã, tem sido uma prática corrente, sobretudo através da busca em atrair irmãos e sobrinhos que vivem

em outras TIs. A vinda destes parentes tem implicações nos arranjos referentes a disponibilização de cargos (nas áreas da saúde e educação). Nestes casos, as famílias extensas mais fortes, acabam sendo priorizadas na redistribuição nestas frentes de trabalho.

Nas três terras indígenas Nhandewa da bacia do rio das Cinzas, a anterioridade no local de residência, bem como o pertencimento às famílias extensas mais antigas nas TIs tem sido identificado como fatores indissociáveis ao acesso aos postos de cacique e de liderança. Em Ywy Porã, a escolha do cacique tem se dado por meio de arranjos entre as duas famílias extensas que concentram o poder político durante seus treze anos de existência. Neste período, houve três caciques e a escolha se deu a partir de arranjos entre cacique, vice e lideranças. A troca é efetuada quando a comunidade solicita ou o cacique não quer mais exercer e coloca o cargo à disposição do vice. Em caso de recusa, é buscado alguém (geralmente entre as lideranças) para oferecer o posto.

Em conversa com cacique e lideranças, a justificativa para o modo de como realizam a troca, seria o fato de que a realização de eleições divide a comunidade, pois alguns membros podem ficar magoados e a medida em que se coloca o cargo à disposição na comunidade, qualquer um poderia ser candidatar [...] *se você solta na comunidade, de qualquer jeito, qualquer um pega, é a mesma coisa que: ‘então se você não quer, eu quero’, e não é assim, ‘então eu quero!’, precisamos ver o perfil da pessoa!* (N. C., liderança, TI Ywy Porã, 2016). Deste modo, o domínio político na TI dificilmente acaba saindo das duas famílias extensas que o centralizam⁷⁵.

Não há um tempo limite para uma pessoa continuar nesses postos. Já a escolha de lideranças tem sido feita no momento em que o cacique assume e em reunião com a comunidade (no entanto, estas já são pensadas previamente entre aqueles que articulam a saída ou que venham assumir o posto de cacique).

Entre os critérios elencados para se tornar cacique, os Nhandewa destacam a importância de que a pessoa venha acompanhando e participando dos processos em torno de questões centrais na TI. Tais como as demandas pela demarcação da terra, assuntos envolvendo o PBA-CI etc., que se mostre disposto a enfrentar os problemas como brigas no interior da

⁷⁵ Entre os Kaingang de algumas TIs (Barão de Antonina, Mococa) a escolha do cacique e vice se dá por meio de eleições. No entanto, esses não formam uma chapa contendo os dois. Para assumir os postos, o primeiro mais votado é escolhido como cacique e o segundo mais votado, o vice, dando brecha esse modelo, para que um membro da oposição assuma conjuntamente o poder político na TI.

comunidade, a entrada de não índios via casamentos e que valorize a cultura. Além dessas características, é reiterada a necessidade de manter um bom relacionamento com os membros da comunidade, que saiba ouvir suas demandas e que tenha bom comportamento (não beber demasiadamente e respeitar as mulheres, por exemplo).

O cacique deve observar as relações estabelecidas entre os diversos moradores da TI, para não ser acusado de estar favorecendo determinadas famílias, ou de que não está buscando melhorias para a comunidade. Há acordos entre as famílias e caso esses não sejam cumpridos, ele pode perder o apoio das mesmas, colocando assim em risco sua permanência no posto. Nos casos em que ele não está desfrutando de uma base politicamente sólida, pode ocorrer articulações de outros grupos que buscam se fortalecer e incorrer numa disputa entre grupos ou facções.

As disputas políticas envolvendo as articulações entre famílias extensas perpassam pelas discussões de Clastres (1974) e Menget (1993). Clastres em *Independência e Exogamia*, tece as seguintes considerações.

[...] Sabe-se, com efeito, de um lado, que cada comunidade é dirigida por um chefe, e, de outro lado, que cada elemento da estrutura, isto é, cada família extensa, possui igualmente seu líder, em geral o homem mais idoso [...] Deve-se notar entretanto que a autoridade, longe de ser única, de alguma forma se divide e torna-se múltipla; que conservando seu próprio líder, cada família extensa traduz com isso sua “vontade” de manter, de maneira mais ou menos acentuada, sua identidade; isso libera, no interior do grupo, forças que podem ser divergentes, isso certamente não chega à ameaça de explosão do grupo, e é aí, precisamente, que intervém a principal função do chefe: sua vocação de pacificador, de “integrador” das divergências (CLASTRES, 1974[2013], p. 78).

Patrick Menget (1993) ao se ater aos conflitos e disputas entre as famílias extensas (ou facções) aponta que as famílias extensas mais numerosas são aquelas que tem mais possibilidades de realizar articulações que levam alguém ao cargo da chefia, assim como garantem a permanência do chefe.

La signification anthropologique de l'éminence précaire du chef xinguano, á la fois représentant légitime de son groupe et objet constan de la suspicion en légitimité des chefs de factions concurrents, reste incertaine. De deux choses l'une: ou bien le chef possède les qualités personnelles qui lui permettent de maintenir (voire de transmettre) as position grâce á l'entretiten de as faction et il exerce um pouvoir de fait dont la légitimité dépend em dernière analyse de l'accord du groupe; ou bien le chef est l'incarnation (temporaire ou viagère) d'une figure socialement et religieusement définie, quelque faibles ou effacées qu'em soient les marques, dont les pouvoirs sont variables em fait mais la légitimité incontestable puisqu'elle provient d'um statut établi de toute éternité et nécessaire au bom ordre du monde. Dans la premirère hypothèse, nous n'aurions qu'une variant de *big men*, dont on sait aujourd'hui qu'il est une position transmissible. Ce *big men* (foundateur de village, comme nous en évoquions la possibilité) aurait, au fil des siècles, aménagé la fonction au profit

de l'entente et de la concorde dans le haut Xingu. Une sorte de Sainte Alliance de big men pour la bonne cause, c'est-à-dire maintenir des frontières avec l'humanité sauvage, et si possible ou si nécessaire les élargir. Dans la seconde hypothèse, nous aurions une forme élémentaire de société politiquement stratifiée.

[...] Ces similitudes du système xinguano avec l'ensemble formé par les Karajá et leurs voisins évoquent, plus que d'hypothétiques reconstructions historiques, l'apport fondamental entre l'émergence factionnelle du chef en la communauté et son éminence nécessaire dans le jeu inter-tribal. Il apparaît en effet que c'est par son rôle de médiateur cérémoniel, visant à maintenir la bonne distance entre communautés, mais aussi à ordonner les frontières abstraites entre vivants et morts, hommes et femmes, parentes et affins, Xinguano et étrangers que le chef xinguano valide le statut interne qu'il acquiert dans la communauté et tente de maintenir dans le jeu politique des factions (MENGET, 1993, p. 72.73).

Os modelos de Clastres e Menget, apesar de se aterem a elementos distintos (o primeiro com a ênfase na chefia e nas qualidades individuais, e o outro nas disputas entre parentes) se imbricam à medida que consideram as articulações entre famílias extensas. Albernaz (2009) avalia esta relação a partir da constatação de que ambos atualizam “[...]o traço diacrítico da descentralização do poder através da estruturação das famílias extensas como núcleos sociais econômico-político-religioso” (Idem, p.282).

Albernaz (2009) em sua pesquisa junto aos Avá-Guarani de Oco’y, observa na organização social e política do grupo, uma lógica fractal, de modo que não são identificadas distinções distinção entre a parte e o todo, sendo “[...]cada parte – cada família-nuclear - possui a mesma lógica de organização presente no todo – a família extensa, a aldeia e o conjunto aldeão” (Idem, p.86)⁷⁶.

Observa-se que nas concepções e práticas da organização social e política Ava Guarani, cada unidade possível de ser distinguida apresenta uma forma similar de organização ou estrutura: as mesmas relações presentes na organização da família-nuclear (relações conjugais e de filiação) encontram-se na família-extensa, na organização da aldeia e também se re-encenam no agrupamento de aldeias oriundo dos novos grupos formados a partir dos acampamentos feitos pelos Ava-Guarani que saíram de Oco’y. Cada família-nuclear ocupa, atualmente, uma casa e é esta que provê o modelo pelo qual se concebe cada família-extensa e a aldeia, ambas como uma casa onde uma pessoa se destaca como orientador espiritual ou representante ou liderança, mas sempre expresso pelo termo vocativo de parentesco relativo ao pai e/ou mãe (*Nhanderu* ou *Nhandesi*, nosso pai ou nossa mãe). Assim, ao se considerar que é na família-nuclear que se encontra a relação de filiação e que esta é fundamental para o modelo de autoridade entre estes indígenas, na medida em que o cacique, o oporaíva, o Deus máximo do panteão religioso dos Ava-Guarani e os anciãos de uma família-extensa são chamados de *Nhanderu*, nosso pai. Portanto, a aldeia toda, ou comunidade, também é vista como uma casa de onde se tem a figura máxima de representação que é o pai e/ou a mãe (como na família-

⁷⁶ Na definição de Carneiro da Cunha (1998) a estrutura fractal se trata “[...]de organização social e política em que cada unidade é semelhante às unidades que a englobam. Dito de outro modo, uma organização tal que, do macropolítico ao micropolítico, mesma forma se repete: haverá sempre unidades do mesmo tipo, qualquer que seja a escala em que se considere” (Idem, p.09. IN. ALBERNAZ, 2009, p.85).

nuclear e na família-extensa). É assim que se refere o cacique em relação ao seu trabalho na comunidade ou na aldeia: a aldeia ou comunidade como uma casa, da qual o cacique é o pai geral, ou, nos seus termos, “o pai da casa”, ou seja, ele como pai e a comunidade como a família que habita esta casa (Idem, p. 85).

Como demonstra a autora, as responsabilidades e atitudes do chefe (cacique) para com a comunidade encerram padrões similares aquela atribuída ao cuidado com a própria família, tanto no sentido de provê-la (buscar projetos e empregos), quanto nos aconselhamentos, articulados conforme os valores do grupo. Ainda sobre a relação fractal presente na organização social e política Guarani, Albernaz (2009) sublinha o espelhamento das ações do cacique, derivadas daquela realizada pelos xamãs, sendo ambos tradutores de mundos.

Relembra-se que o *oporaíva* é visto como a pessoa especializada para intermediar as relações com outros domínios cosmológicos e o cacique a pessoa especializada na intermediação com a sociedade dos brancos. Assim, os termos intermediação e tradução que estão presentes na prática do primeiro são modelo para a prática do segundo. Nesta intermediação e tradução as lideranças políticas descobrem especificidades e diferenças e também se transformam, incorporando o que julgam positivo, e, às vezes, inevitável, da prática dos brancos (Idem, p.367).

Como salienta Albernaz (2009) o poder do xamã é baseado em sua capacidade de realização de curas e na “[...]mediação e intermediação com forças e domínios externos” (Idem, p.245). Para a autora, contemporaneamente, a mediação tem se constituição como num dos principais fundamentos das formas de concepção das relações de poder entre os ameríndios. No caso das chefias políticas, a mediação se dá com a sociedade dos brancos.

Também entre os Guarani alguns autores defendem que as relações levadas a cabo pelos chefes políticos com a sociedade dos brancos têm no xamanismo seu modelo de ação e concepção. Tanto Fabio Mura (2006) como Moreno Martins (2007) defendem que a relação estabelecida pelo xamã com os domínios desconhecidos (que seguem a orientação de forças desconhecidas para os não iniciados) está presente na concepção que os Guarani têm da sociedade dos brancos e na forma como suas lideranças políticas, que são os considerados mais preparados para esta relação, a concebem (Idem, p.246).

Essas relações podem ser iluminadas pela observação de Eduardo Viveiros de Castro (1986) acerca da organização social entre os Tupi Guarani, também salientada por Pereira (1999) no qual identificam que os princípios da organização social do grupo “[...] remetem a princípios metafísicos e ao se tentar uma redução sociológica destes termos, novamente se é trazido à sua cosmologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 110 apud PEREIRA, 1999, p. 182).

Neste sentido, o cacique, o conselheiro e suas lideranças devem fazer intermediações e mediações, ou seja, cabe a ele iniciar o diálogo com instituições, dirigir uma nova ocupação,

garantir o atendimento das necessidades do grupo (alimentação, saúde, escola, cestas básicas, etc., e doar as palavras através dos aconselhamentos. Entre as atribuições do cacique e suas lideranças com maior representatividade, há a necessidade de saber manejar conhecimentos e práticas, saber fazer projetos e dialogar com a sociedade dos brancos para angariar recursos, etc (ALBERNAZ, 2009). No entanto, para falar com os brancos é necessário a produção de documentos.

Assim, se as ‘belas palavras’ conferem aos homens a perspectiva divina, uma outra discursividade precisa ser manejada na perspectiva institucional do Estado e da Sociedade Civil. De modo que, se o xamã é um tradutor de mundos (Carneiro da Cunha, 1998), os caciques e lideranças políticas, de modo distinto, também precisam ser (MACEDO, 2009, p.118).

No entanto, não apenas as relações travadas com a sociedade nacional abrangente incidem a produção documental, sendo verificada sua circulação inclusive no âmbito intra-aldeão, através da produção de normativas de organização, atas de concordância da comunidade na contratação de funcionários indígenas, entre outros. Ramos (2008) afirma que o crescente formalismo, presente até mesmo em documentos referentes a normatizações internas e a necessidade de textualização, refletem em alguma medida, a crescente institucionalização das práticas intra-aldeãs, isso “[...]através de mecanismos de legitimação que originalmente lhes são externos” (RAMOS, 2008, p.193).

Os documentos de circulação interna, ou seja, aqueles que são produzidos para finalidades diversas e com destino diferentes órgãos e instâncias, também cumprem um importante papel junto ao grupo. Durante a realização da pesquisa foi consultada uma grande quantidade de documentos guardados junto a dois ex-caciques⁷⁷. Além do livro de atas em mãos do atual cacique. Apesar de haver constantes reuniões na TI verifiquei que há o registro de poucas reuniões internas, constando apenas nove atas no período compreendido entre 2011 e o início de 2017. O conteúdo das mesmas varia desde escolha do novo representante do Conselho Local de Saúde na TI, troca de cacique, concessão do benefício de auxílio-maternidade, atendimento odontológico, uso do trator e maquinário agrícola adquirido pelo PBA, outras demandas desse mesmo programa e aquisição de terras por ele prevista. As atas foram

⁷⁷ Apesar do grande volume de documentos presentes em torno de diferentes demandas no cotidiano das chefias políticas da TI, foi possível saber que não havia uma forma regular de armazenamento dos mesmos, embora exista um escritório com armário na TI, destinado a esse fim. Como o escritório é de uso coletivo, talvez haja o interesse de que o acesso a eles se mantenha restrito. Esses documentos estavam guardados em cima do guarda-roupa e no sótão de suas casas e há um interesse no descarte dos mesmos. Uma questão a ser observada com base no acesso a esses materiais guardados é que não há passagem de documentos junto com o cargo, pois os documentos da gestão desses dois caciques estavam em posse deles.

elaboradas por um membro da comunidade na ocasião da reunião e assinada por todos os presentes. Em todas elas constam as assinaturas do cacique, vice, lideranças e membros da comunidade.

O que possivelmente explica o fato de haver poucos registros das reuniões, seria o de que para questões internas, a fala ainda acaba sendo preponderante em relação à escrita. Muitas vezes, a posse de documentos e o registro de determinadas questões cumprem algumas funções no interior da TI. De um lado, o de assegurar a legitimidade por parte da comunidade em torno de medidas adotadas no âmbito intra-aldeão junto às lideranças políticas, e por outro, como cumprimento de exigências de algumas instâncias (PBA-CI, SESAI, participação em editais e projetos). Além disso, muitos dos documentos guardados servem como provas por parte das lideranças políticas, diante da possibilidade de terem de responder a questionamentos e denúncias eventualmente encaminhados por indivíduos específicos a órgãos jurídicos do Estado.

Com a crescente necessidade de interlocução com instituições diversas, elaboração de projetos entre outras ações que remetem a tratativas com diferentes instâncias tem sido verificado entre os Nhandewa da região, que os caciques tem sido escolhidos entre os jovens. O cacique de Ywy Porã tem 31 anos, o anterior tinha 25 e o vice tem 26. O cacique de Laranjinha também está na faixa etária dos 30 anos. Apenas Pinhalzinho possui um cacique com idade mais avançada, com 64 anos. No entanto, a experiência dos mais velhos é sempre buscada por esses mais jovens e há uma concepção diferente entre ambos em relação às formas de lutas.

As lideranças e caciques mais tradicionais hoje pedem para os mais jovens articular; Eles não tinham traquejo para se sair de algumas situações, e podiam até ser processados, invadiam, tiravam de arco e flecha, de estilete... ainda hoje eles podem vir a fazer isso. Já em relação aos mais jovens, eles acham menos valentes, falam que a gente tem medo... mas hoje pedem para os mais jovens abrir o caminho político. Por exemplo, quando vai fazer alguma reivindicação, é preciso ir com argumentos certos, se não der, vai para a justiça, e se não faz por bom gosto, faz pela lei (R. A. liderança de Pinhalzinho, novembro de 2016).

O primeiro cacique de Ywy Porã, hoje com 60 anos também critica a forma de ação dos mais jovens e fala que na época dele, caciques e lideranças tinham mais coragem de lutar, enfrentar e reivindicar melhorias para suas comunidades. Já entre os mais jovens há a consciência de que determinados tipos de comportamentos tomados em reuniões, ou junto a determinadas instâncias podem acarretar em prisões ou outras medidas punitivas, e de que as formas de luta e reivindicação atualmente exigem o manejo de documentos e o conhecimento

das leis⁷⁸. A judicialização de suas lutas é, assim, fortemente considerada. Embora ambas as gerações tenham concepções distintas em relação aos modos de agir, elas são complementares, não havendo uma rivalidade entre jovens e velhos. Esta relação pode ser verificada na fala do cacique de Pinhalzinho.

[...] A gente precisa bastante dos mais novos hoje. Inclusive eu não sei ler, e pra ler eu levo o R., levo gente mais novo pra quando eu vou conversar com um doutor, advogado ou juiz, a gente sempre tá nessa né. Então eu levo essas pessoas jovens de companheiro, pra eles entenderem o que o juiz fala pra eles, o que um advogado fala né. Levo um professor, um diretor, aí eles passam pra mim. Porque a palavra hoje mudou bastante do que era antes, então tem palavras que eu não entendo o que eles falam. Então esses que estudou, que tem essa tecnologia hoje, eles entendem melhor do que nós, por isso que precisamos muito dos jovens hoje (S. A. Cacique de Pinhalzinho, novembro de 2016).

O contexto atual em que empregos perenes têm sido ocupados por indígenas nas áreas da saúde (motoristas, agentes de saúde), educação (professores, técnicos administrativos), bem como aqueles com período limitado (PBA-CI), tem possibilitado às principais lideranças das TIs Guarani-Nhandewa da região se dedicarem a política aldeã com certa autonomia, se comparado aos trabalhos realizados para a iniciativa privada (mercados, cooperativas, trabalhos volantes, etc), em que as regras são mais rígidas e não toleram faltas. Ao atuarem em frentes de trabalhos no interior da própria TIs, há uma maior margem de negociação caso sejam necessárias ausências para participação em reuniões e possíveis viagens derivadas desta função.

Na concepção dos líderes mais velhos, o contexto atual se mostra bem melhor do que aqueles vivenciados por eles no passado, que com frequência relatam as dificuldades de quando iniciaram suas trajetórias na política aldeã. Isto pois, não havia empregos nas aldeias e a constante necessidade de viagens, lhes impediam de buscarem emprego *para fora* (assalariados em empresas, bóia-frias, etc), bem como em manter suas próprias roças para o sustento familiar.

Baptista (2015) apresenta um contexto distinto em Manguairinha, em que são lideranças aqueles que não dependem de empregos assalariados, mas sim aqueles que podem se dedicar a agricultura extensiva.

⁷⁸ Em 2016, quatro Guarani-Nhandewa, sendo três de Pinhalzinho e uma de Ywy Porã realizaram um curso em Curitiba de Operadores de Direito junto com outros grupos e organizações de povos tradicionais (ribeirinhos, benzedeiros, quilombolas, pescadores, dentre outros), organizados em parceria com a IFPR contando com a presença do Defensor Público do Paraná, com atuação no Tribunal do Júri e em Direitos Étnicos e Coletivos de comunidades tradicionais, para que esses grupos se familiarizem com o manejo de leis e conheçam os diferentes canais do Estado de amparo a seus direitos.

Contudo são os produtores que conseguem participar da vida política magueiriana, seus argumentos são quando se precisa ir à Curitiba participar de alguma ‘agenda’ com representantes do Estado, quem possui disponibilidade para ir são os produtores, desse modo quem faz pressão política nos órgãos públicos são os agricultores (BAPTISTA, 2015, p.107).

Cabe ressaltar que a política indígena nem sempre está atrelada ao valor da renda ou tipo de trabalho realizado, sendo praticada independente do tempo e ou disponibilidade de recursos. No entanto, o contexto socioeconômico vem incidindo diretamente sobre a configuração das lideranças indígenas e aqueles que podem se dedicar a tal âmbito. Apesar de muitas vezes haver críticas que os cargos são ocupados por lideranças e/ou seus familiares, são estes justamente que tem possibilitado a autonomia para ausentar-se e deslocar-se para outras aldeias e percorrer instituições. Isto é bem significativo no tocante as constantes disputas políticas em relação ao acesso a tais prerrogativas nos contextos aldeãos (empregos, recursos e maquinários para a produção agrícola – nos locais que os possuem).

3.3. LIDERANÇAS

No que concerne a configuração política de Ywy Porã, as lideranças possuem uma relevância bastante grande no contexto aldeão e importância junto à chefia política. Por este motivo serão enfatizados alguns aspectos acerca de sua composição.

Calávia Saéz (2010) identifica historicamente entre os Yaminawa três figuras com autoridade política junto ao grupo, o primeiro deles o *Dyewo*, homem rico e sábio, que agrega parentes em torno de si e definido como:

[...] un hombre prominente con una familia extensa que solo es extensa porque sus habilidades económicas o chamánicas o de cualquier otro género consiguen mantener a su lado hijos, hijas, yernos y nueras que en otro caso se unirían con facilidad a otra familia o se instalarían por su cuenta lejos de las fricciones cotidianas (CALÁVIA SAEZ, 2010, p.52).

Na sequência, apresenta o *tuxaua*, identificado como um agente do contato, com poder atribuído pelos agentes do Estado e FUNAI, sem representatividade no interior das famílias extensas, porém, com capacidade de representação angariada por meio da intermediação junto a essas instâncias.

[...] Su reconocimiento por los agentes externos, sin embargo, acababa otorgándole una preeminencia inédita, convirtiéndolo en el canal por el que podía negociarse con esos nuevos poderes, o convirtiéndolo directamente en un patrón, un eslabón más en la cadena del aviamiento (CALÁVIA SAEZ, 2010, p.53).

E por fim as *lideranças*, categoria bastante enfatizada no contexto aqui analisado, e que tem seu surgimento histórico recente. Para Calávia Saéz (2010) o surgimento das lideranças

deriva das políticas multiculturalistas, e eles se colocam como novos intermediários entre a sociedade indígena e nacional. Para o autor, esta função geralmente é desempenhada pelos jovens e com atuação voltada para fora do contexto aldeão (por projetos, atuando em associações, organizações), em oposição aos antigos chefes, homens maduros e de prestígio no interior do grupo.

A depender do contexto aldeão, a categoria liderança apresenta algumas particularidades, mas sem distanciar muito da proposição acima. Na definição dos Nhandewa de Ywy Porã, lideranças são as pessoas escolhidas na comunidade pelo cacique (geralmente entre as famílias extensas de maior expressividade), para auxiliá-lo em questões diversas no interior da TI (projetos, mobilizações, festividades, normas internas, punições, etc). Na atual configuração política da TI, a escolha das lideranças é previamente discutida e acordada com a liderança que se iguala a posição de *conselheiro*. No entendimento do cacique,

Liderança é o cara cabeça, é aquele que está presente em tudo, aquele que te apoia, que te dá forças para levantar. Já aquele que não encara as coisas de frente e fala pra você entregar, esse é fraco, esse não é liderança. Hoje tem lideranças que estão no papel, mas tem outros que não estão, mas acabam sendo muito mais do que alguns que estão de frente (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018).

Em Ywy Porã a escolha das lideranças é circunstancial. Elas servem como base de apoio ao cacique e são decisivas em suas tomadas de decisões (tanto para a obtenção de apoio e críticas). Mesmo que nem todas possuem capacidades para articulações ou interlocuções, a escolha de cada uma delas obedece a um propósito, geralmente vinculado a sustentação política. Apesar de haver uma certa formalização nesta posição (registrada em ata referente a troca de cacique e lideranças), há outras pessoas fora do círculo de lideranças, mas que por sua visão ampliada (aquele que consegue enxergar o todo), acabam sendo muito mais decisivas e ativas do que aquelas instituídas para tal posto.

Atualmente, nesta TI cacique e vice contam com nove lideranças. Desse total, quatro delas eram crianças quando houve a retomada. A escolha sempre ocorre em números ímpares de modo semelhante a composição da Câmara de Vereadores [...] *Vereador é ímpar, é muito difícil empatar, então nem todo mundo vai votar num projeto, vai ter uns dois ou três que é contra, mas se cinco está falando que quer, o projeto prossegue na Câmara, então aqui é assim* (N. C., liderança de Ywy Porã, dezembro de 2016). Com isso, há sempre uma margem para que não ocorra empates nas decisões pautadas na quantidade de votos ou número de adeptos. Sobre

a tendência de reproduzir dentro da configuração política aldeã, posições hierárquicas do Estado, bem como a realização de eleições, discorre Calávia Saéz (2010).

Esa integración viene en cierto sentido prefigurada por una tendencia frecuente a mimetizar dentro del grupo las jerarquías burocráticas del Estado, definiendo caciques y vicecaciques, ministros, secretarios - incluyendo uno para las cuestiones de diversidad de culto y otra para las cuestiones relativas a las mujeres, como pude observar yo mismo en 1998 en la aldea yawanawá del Río Gregorio (para un caso semejante en la Amazonia peruana vd. Chaumeil 1990: 103) (CALÁVIA SAÉZ, 2010, p. 53).

Na escolha das lideranças, geralmente são levados em conta aqueles que são aliados, mas também é buscado uma maior aproximação com a oposição. A oposição pode se dar por motivos familiares, culturais, religiosos, gestão de recursos, empregos, e em razão de regras estabelecidas dentro da TI. Aqueles que fazem oposição dificilmente participam das festas e reuniões, atividades coletivas.

No caso das oposições há diversos caminhos: caso não consiga se articular e ganhar apoio junto a outras famílias para assumir a chefia política, estes podem vir a deixar o local por vontade própria para outras TIs, mas também podem ir se qualificando profissionalmente para disputar posições importantes na TI, que geralmente são preenchidas por membros de famílias extensas consolidadas (como a direção escolar). Bem como ir preparando os jovens que lhes são próximos (sobrinhos, primos, genro) para assim se fortalecerem futuramente e fazer frente aos grupos estabelecidos.

No entanto, o fato de uma pessoa da oposição se tornar liderança, não faz com que ela vire um aliada, mas é buscada uma aproximação, pois todas as decisões tomadas na TI e a disponibilização de alguns serviços (principalmente aqueles ofertados na área da saúde e educação, bem como as obras de infra-estrutura) afetam a todos sem distinção. No entanto, há benefícios que muitas vezes se concentram em algumas pessoas e famílias, como por exemplo o uso de veículos e maquinários, acesso a cursos de capacitação e viagens de intercâmbio.

Mainardi (2012) destaca que entre os Tupi de Piaçaguera os postos de liderança geralmente são ocupados pelos mais velhos. Entre os Nhandewa de Ywy Porã, no geral, não tem sido verificado esse critério, embora as decisões políticas estejam concentradas em um homem com idade mais elevada e que assume uma posição de liderança bastante importante junto ao grupo, semelhante a de “conselheiro”.

Geralmente as lideranças têm sido escolhidas entre os membros das duas principais famílias extensas que vem concentrando o poder político. Ao trazer alguém de dentro delas para

atuar na chefia, tem como objetivo facilitar a tomada de decisões que muitas vezes essas famílias se opõem, e do mesmo modo, criar um canal de interlocução no interior das mesmas.

Durante o período que os dois caciques anteriores exerceram suas funções, não houve oficialmente mulheres nesta posição. A justificativa dada para essa escolha atualmente, seria o fato de que algumas questões que dizem respeito a elas, seriam melhores tratadas entre elas e não pelos homens. Alguns atividades ficam sob a responsabilidade das lideranças femininas, como a organização entre as mulheres para a limpeza do escritório e do barracão de festas, preparo de alimentos durante festividades e eventos⁷⁹. Atividades de limpeza externa como os roçados, construções, reparos ficam a cargo dos homens, assim como a busca para os recursos para a realização de festas.

Cabe notar que a escolha destas mulheres como lideranças teve dentre outras motivações, o fato de estarem inseridas em núcleos familiares importantes na TI. E ao assumir tal posição, elas passam a auxiliar em questões delicadas como o consumo de bebidas alcoólicas, brigas junto dos seus familiares, minimizando uma interferência direta do cacique nos casos que podem gerar oposições e conflitos políticos no interior da TI.

Há níveis de diferenças no tocante a atuação das lideranças. As lideranças políticas de Ywy Porã distinguem entre duas categorias principais: [...] *Há aquelas que representam lá fora, e outras que ficam restritas a resolução de questões no interior da aldeia* (N.C. Liderança de Ywy Porã, abril de 2018). Aquelas com maior aptidão no diálogo com instituições e articulações com a sociedade abrangente e que possuem um bom diálogo com as lideranças de outras TIs, geralmente acompanham o cacique em reuniões. Estas também possuem um peso maior político no interior da comunidade, são mais participativos em reuniões, na tomada de decisões, produção e aconselhamentos.

O fato de algumas lideranças saírem para reuniões e outras não, advém do seguinte entendimento [...] *os que não saem é porque não entendem das negociações, e quando começa a entender o que é ser liderança, aí passa a ter um papel maior de destaque* (U.C. liderança e ex-cacique de Ywy Porã, dezembro de 2017). Já com relação a aquelas que ficam mais restritas ao âmbito aldeão, é salientado que para resolver questões internas é necessário saber conversar, não chamar atenção em público e saber lidar com a “politicagem”. Para a representação

⁷⁹ Entre os assuntos que seriam melhor tratados entre as mulheres consiste nos aconselhamentos em relação ao consumo excessivo de bebidas alcoólicas e algumas atitudes em festas e em jogos de futebol realizados na cidade ou em outras aldeias.

“externa”, ressaltam que é necessário o domínio de questões atinentes a demarcação, leis indigenistas e saber dialogar junto a diferentes instâncias.

Ainda que não haja uma divisão setorizada (por exemplo: lideranças da saúde, educação, cultura, como eu previa no início dessa pesquisa) há aquelas que se sobressaem em determinadas questões, como por exemplo, as lideranças que se destacam por sua aptidão no âmbito da *cultura*, mas sua atuação ocorre de modo transversal, percorrendo por todos os âmbitos que configuram o cotidiano aldeão.

Para o cacique, as *lideranças da cultura* seriam aquelas que puxam o grupo cultural, que produzem artesanatos diversificados [...] *se interessam em ir para outras aldeias, não tem vergonha de se pintar, de dançar, cantar* (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018). A própria inserção do atual cacique na política aldeã se deu por seu interesse na cultura, sendo nomeado liderança para liderar com essa questão logo que reocuparam parte das terras do Posto Velho e criaram Ywy Porã. A partir de então, ele relata que passou a participar de reuniões, a entender o contexto aldeão e consequentemente passando a opinar, discutir (a ter o direito de fala) vindo a se tornar cacique atualmente. Nota-se aqui a viabilização da oportunidade e autonomia neste processo, até que seja adquirido o amadurecimento almejado para o exercício da política aldeã.

Como ressaltado previamente, há domínios em que o cacique é auxiliado por lideranças que possuem maior familiaridade em determinadas questões, como ocorre nos diálogos junto a SESAI. As dinâmicas no âmbito da saúde indígena se concentram naqueles que desempenham funções na área e que compõem o quadro político da TI, mas não necessariamente deriva da ocupação de posto de trabalho nesta área. Sendo então a liderança com função semelhante a de *conselheiro* e o vice-cacique, que geralmente acompanham reuniões e/ou representam a comunidade nos Conselhos Distritais de Saúde.

Ainda no tocante as aptidões, uma das lideranças femininas tem sua atuação mais voltada para a organização do time de futebol das mulheres, dos treinos, realização de amistosos e participação em campeonatos.

Na definição do cacique, os professores e gestores da escola indígena são *lideranças de apoio*, mas esta é apenas uma posição simbólica, porém, não figurando dentro do quadro de lideranças instituídas e não possuem uma representação para além do que se refere ao seu âmbito de atuação (escola). Os profissionais indígenas que atuam na educação escolar se constituem

num braço do cacique nesta questão, pois através deles, são discutidas as principais necessidades e possíveis linhas de ações.

No caso da escola indígena, quem participa das reuniões junto com o Núcleo Regional de Educação geralmente é a diretora e a pedagoga. No entanto, no âmbito da educação escolar indígena é atribuído ao cacique um peso considerável, sendo necessário sua assinatura em diversos documentos enviados ao NRE, tais como a solicitação de abertura de novas turmas e vagas de professores, de funcionários, bem como a contratação dos mesmos, através da carta de anuência. No entendimento do cacique, os moradores de Ywy Porã que desempenham funções na escola, também são lideranças de apoio na área da cultura, pois imbricam o conteúdo da matriz curricular vigente com aspectos culturais do grupo.

Foi verificado em contextos anteriores, a nomeação de lideranças que exerciam essa função rotativamente, possibilitando que pessoas de outras famílias fizessem parte da representação política, ainda que brevemente.

A inserção na posição de liderança em Ywy Porã, também vem sendo utilizada como uma forma de incutir responsabilidades entre jovens considerados “problemáticos”. Ou seja, aqueles que se envolvem frequentemente em brigas, consomem excessivamente bebidas alcoólicas e não se interessam em exercer algum tipo de trabalho remunerado ou outro tipo de atividade, que possa contribuir com o sustento familiar. No entendimento das lideranças *principais* e do cacique, esta seria uma forma de *resgate* dos mesmos, uma vez que são levados a participar de reuniões, acompanhar negociações, sendo “obrigados” assim a deixar alguns comportamentos⁸⁰.

Outra categoria relevante e influente no contexto político aldeão de Ywy Porã é a do *articulador político*. Figura de surgimento recente na história da política indígena, após as ações do movimento indígena iniciado na década de 1970, sobretudo no contexto de redemocratização⁸¹. Na definição de Baptista (2015) “[...]o articulador político é aquele que conecta as lutas indígenas regionais às lutas nacionais” (Idem. p. 14). No entanto, diferentemente das categorias anteriores (cacique, conselheiro, lideranças), este não tem sua

⁸⁰ Santos (2017a) aponta que entre os Mbya de Tenondé Porã, alguns jovens com comportamento semelhante foram levados pelo cacique para outra TI Mbya, conhecida por ser muito tradicional e pela austeridade do *txamoi*. Nos dois casos, são buscados nas vivências e no segundo caso, como pontua o autor, no núcleo duro da cultura.

⁸¹ O tema do movimento nacional indígena será retomado adiante.

inserção na configuração política aldeã derivada das relações entre as famílias extensas, mas sim, forjada no interior do movimento indígena regional e nacional⁸².

Como observa Baptista (2015) nem sempre as relações são amistosas entre caciques (de TIs demarcadas), conselhos indígenas e lideranças do movimento indígena, sendo muitas vezes marcadas por um jogo de interesses entre ambos os lados. Para o articulador, ter um cacique que o apoia é fundamental para se inserir no contexto regional e ter trânsito em determinadas Terras Indígenas. Enquanto que para os caciques, a aproximação é aprazível quando há algum ganho político imediato, como novas construções ou implementação de recursos, “[...] caso o cacique, não vislumbre esse ganho político, a relação é muitas vezes conflituosa” (BAPTISTA, 2015, p. 63). Para o autor, a representatividade dos articuladores também não encontra muita ressonância junto ao MPF, de modo que para o órgão, o Conselho de Caciques seria bem mais representativo, pois ali se encontram lideranças formalmente reconhecidas (Idem, p.64). Já na visão de uma importante liderança do movimento indígena nacional e um dos idealizadores da ARPINSUL, o articulador do por sua “capacitação e acessos a informações privilegiadas” seria melhor representativo junto a instâncias do Estado e demais esferas, do que o Conselho de Caciques, por seu caráter regionalizado.

Ao participar do movimento indígena, Romancil relata ser possível acessar uma série de informações nem sempre disponíveis nas T.I's, isto lhe garante legitimidade na posição de articulador em relação ao conselho de caciques, pois do seu ponto de vista a condição do cacique tanto por ter menos acesso a informação como menor poder de barganha nas relações políticas regionais é mais dependente de agentes estatais, como o Ministério Público (BAPTISTA, 2015, 95).

Por outro lado, a atuação dos articuladores do movimento indígena junto a comunidades e ou TIs em situação de retomada ou acampamentos são importantes para dar suporte as suas lutas e reivindicações, seja na elaboração de documentos, acompanhamento em reuniões ou ações mais incisivas, como manifestações, bem como por sua ampla rede de contatos e o trânsito por diversas esferas, sobretudo Brasília - na definição de Santos (2017a) identificado como o *campo de batalha atualizado*.

O coordenador da organização indígena ARPINSUL (Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul), a qual busca representar e articular indígenas das etnias Guarani, Kaingang,

⁸² LUCIANO (2006), numa análise do contexto amazônico, afirmam que as lideranças tradicionais são aqueles que “[...] seguem e cumprem as condições e as regras herdadas dos seus pais ou ancestrais aceitas pelo grupo, enquanto as lideranças novas, seriam aquelas advinda das organizações indígenas [...] Essas novas lideranças exercem função ‘extra muros’, como dirigentes de organizações indígenas formais e articuladores entre as comunidades indígenas e as sociedades regional, nacional e internacional” (LUCIANO, 2006:65-66. IN. BAPTISTA, 2015, p. 28).

Xetá e Xokleng, e que integra o movimento nacional organizado pela APIB, é um Nhandewa que reside em Ywy Porã⁸³. Devido ao seu conhecimento de políticas indigenistas é chamado na TI para prestar auxílio em questões jurídicas, elaboração de documentos, projetos, o que lhe coloca numa posição importante entre as lideranças políticas. Ele possui inclusive o direito de fala junto a instâncias externas e proposições no interior da comunidade, porém, não integra a composição da chefia política na aldeia.

Pela ampla rede de contatos e participação em fóruns advindos de sua posição junto ao movimento nacional, com frequência, o articulador viabiliza a participação do cacique, lideranças e alguns jovens em eventos diversos acerca da questão indígena, o que permite as lideranças de Ywy Porã estabelecer contato com lideranças de outras localidades e dar visibilidade às suas lutas por demarcação.

Por outro lado há reclamações veladas em torno de tentativas de centralização do articulador no tocante a realização de articulações junto a outras lideranças indígenas regionais, nos movimentos sociais e políticos, entre outros, em detrimento daquela organizada pelo cacique e lideranças da comunidade, e a busca por algum prestígio junto ao grupo, através de articulações de viagens ou estabelecimento de algumas parcerias.

Para além do cacique, vice, conselheiro, articulador e lideranças não há outros agentes que concorrem em posições de legitimidade no interior do grupo. Essa relação se diferencia daquelas verificadas em outras TIs, como demonstra Pimentel (2012) entre os Kaiowá, em que a posição de professor, agentes de saúde, entre outras acabam concorrendo com a autoridade do cacique em falar em nome da comunidade e na busca por recursos, etc. E também se diferenciam daquela entre os Javari analisados por Maria H. Ortolan Matos (2006), que no processo de pós-institucionalização do movimento indígena, a autoridade dos chefes políticos se legitima através de cargos institucionalizados do movimento indígena.

3.4 FORMAS DE AÇÃO POLÍTICA E POLITICAGENS

⁸³ Nas relações com o Estado e com a sociedade envolvente, Carneiro da Cunha (2009), discute sobre os impasses gerados com a representação indígena e associações e organizações (criadas para a busca de projetos, recursos) em detrimento das formas tradicionais de autoridade, gerando um impasse entre *legalidade* e *legitimidade* (CARNEIRO DA CUNHA 2009, p.336). Conforme Sztutman (2012) o modelo de representação exigido pelo Estado, concebe o representante como “[...]alguém que recebe autoridade para agir no lugar de outrem” (Idem, p. 312). Partindo do pressuposto de que as sociedades indígenas são sociedades plurais, muitas vezes com domínios autônomos e autoridades distintas em determinados âmbitos (cultura, conhecimentos tradicionais, xamãs, pajés), reside aí a incompatibilidade com esse modelo de representação, que aspira falar em nome do todo, de uma comunidade, de uma etnia.

Conforme Albernaz (2009) reuniões ou assembleias comunitárias consistem na forma tradicional dos Guarani para a prática política. Elas se constituem numa espécie de fórum de discussão para a tomada de decisões, bem como para julgar infrações sociais e aplicação das respectivos sanções aos violadores das normas sociais internas.

Em Ywy Porã a realização de reuniões pode acontecer com maior ou menor frequência. Aquelas em que se reúnem cacique, lideranças e comunidade geralmente ocorre em contextos de realização de eventos, quando precede a visita de algum representante de instancias estatais (MPF, FUNAI, demanda sobre a terra, análise do PBA-CI), bem como para questões de ordem interna (roubos, vinda de famílias para a TI, empregos, viagens, etc). No entanto, nem sempre todos acabam participando, sobretudo aqueles que são oposição ou membros de famílias que não estabeleceram vínculos suficientes. Entretanto, é nas reuniões que se consegue identificar o peso das decisões da comunidade que pode contrapor a decisões do cacique e exigir um outro desfecho. Como ocorrido em abril de 2018, em que estava programada uma viagem para a aldeia Karugwá em Barão de Antonina-SP e que foi previamente cancelada pelo cacique. Por pressões da comunidade, a viagem foi realizada.

Como o cotidiano aldeão é marcado por conflitos, há a necessidade de conversas mais reservadas (entre cacique, lideranças, pessoa[s] envolvida[s]), ou reuniões coletivas. Conforme Pereira (1999) os conflitos põem em movimento a dinâmica social.

A ênfase na coesão social no interior de um conjunto de famílias extensas relacionadas – tekoha, expressa na fórmula “aqui somos todos parentes”, **parece camuflar (ideologizar) as relações reais entre os grupos familiares (te’yi), marcadas por dilemas irreconciliáveis entre exclusividade x mutualidade, entendimento x hostilidade, aproximação x repulsa.** O cotidiano é marcado por constantes querelas e falatórios, com raros momentos de concórdia (rituais religiosos e festas). A discórdia parece voltar sempre reciclada, trazendo novo combustível à máquina política, que nunca para de funcionar. Este dinamismo não é apenas uma fonte inesgotável de problemas, desencadeia processos e procedimentos fundamentais para a continuidade da vida social. A constante instabilidade aparece como uma exigência para a própria existência e reprodução da sociedade, sendo um ingrediente básico, inerente à própria dinâmica social (PEREIRA, 1999, p.105. Grifos meus).

Alguns pequenos conflitos se dão por motivos corriqueiros (bebedeiras, conjugais, furtos)⁸⁴, porém, outros incidem em *politicagem*. Pereira (2004) afirma que entre os Kaiowá,

⁸⁴ A prática de delitos como roubos, furtos, agressões, uso de drogas geralmente são resolvidos internamente mediante reuniões e deliberação de punições, que resultam no cumprimento de penas, como prestação de serviços comunitários na aldeia, não excluindo a possibilidade de denúncia a Polícia. Entretanto a depender de quem comete o delito e da gravidade do mesmo, há diferenças entre as penas a depender de qual família pertence ou se são não índios. Uma das críticas feitas pelas lideranças ao MPF e a PF tem sido em caso de uso e tráfico de drogas, pois em caso de denúncia feita ao órgão pelo cacique, a pessoa denunciada pode alegar que é usuário, deslegitimando assim a tentativa de resolver o problema no interior de uma TI.

para além da socialidade existente no interior do fogo doméstico, as relações entre as pessoas são marcadas pela disputa política e não raro acusações de diversas ordens. Para o autor “[...] Isto gera um clima de muita instabilidade nas relações de âmbito mais abrangente, contrapondo a tensão aí predominante com a intimidade e confiança mútua normalmente característica das relações internas dos integrantes de um fogo” (Idem, p.59).

Apesar de não elaborarem uma definição precisa sobre *politicagem*, este termo é constantemente empregado nas conversas entre as chefias políticas e demais moradores da TI e estão diretamente vinculados ao âmbito político. São concebidas como politicagens: desconfianças em torno do trabalho do cacique e lideranças, questionamentos acerca do uso dos recursos e do acesso a postos de trabalho e sobre os modos pelos quais estão exercendo (críticas ao trabalho realizado por determinada pessoa), boicotes a participação nos trabalhos coletivos.

Todas essas situações demandam arbitragem por parte do cacique, *conselheiro* e lideranças, isto feito através de conversas com determinados indivíduos, reuniões para que os dissensos sejam resolvidos. Albernaz (2009) a partir de sua pesquisa entre os Avá Guarani de Oco’y, aponta que caciques e lideranças em alguns casos, também exercem o poder de polícia (coercitivo), com vistas a manutenção da ordem interna da comunidade estabelecendo punições, porém, com o cuidado de não se abusar dessa prerrogativa, demonstrando assim, o poder controlado pelo grupo.

Sobre as relações entre o cacique e comunidade, Cimbalkuk (2013) em sua análise junto aos Kaingang de Apucarantina, afirma “[...]que o cacique, mesmo tendo um poder de coerção independente da forma de sua liderança, está sempre em avaliação pelos demais e a visão de sua centralidade faz com que muitos problemas da comunidade sejam atribuídos à sua liderança” (Idem, p.79). Com isso, espera-se que ele controle os efeitos dos fuxicos, brigas, disputas, e sendo também atribuída como sua responsabilidade, manter a ordem no interior do grupo “[...]mesmo que para isto precise desenvolver discursos, muitas vezes contraditórios, navegando por entre as diferentes tendências. Ele jamais é um ente, mas sim um entre” (ALMEIDA, 2004, p.236. In. CIMBALUK, 2013, p.79).

No tocante as disputas políticas no interior das TIs da região, além da *politicagem*, há outra configuração que se diferencia desta, a *política interna*. Cimbalkuk (2013) define que a política interna “[...] representaria tanto a ação de articulação de facções como a situação de conflitos e disputas decorrente, seja com embates diretos ou retaliações indiretas” (Idem, p.141). Com isso, a política interna não envolve apenas a comunidade, mas todos aqueles que

se relacionam com ela, inclusive órgãos externos, em que através da articulação com os mesmos, são buscadas as condições para a substituição ou manutenção da chefia.

Desta forma, ao analisar a “política interna”, entendendo-a como um momento de divisão política bem marcada, que tende a dividir também outras agências, externas ao grupo, como seus potenciais aliados e beneficiadores respectivos, é importante ter atenção às formas de moralidade que envolvem a liderança, sobre a qual ela faz sua política, mas também sob a qual ela se submete ou deve se submeter, em sua ética pessoal, para garantir sua posição enquanto liderança frente ao grupo. Podemos dizer, para bem simbolizar o grupo.

Quando, porém, se chega à “política interna” o papel de mediação do cacique passa a ser suplantado pelo jogo faccional, não sendo mais possível incluir a alteridade. **É uma guerra, não como aquela em que se faz contra os brancos, aqui o inimigo é interno.** Como coloca Clastres, para a guerra são necessárias alianças externas. **Se nenhum lado conseguiu fazê-la, a solução só podia ser a que sempre se fez, ruptura política e fundação de outra aldeia, outra unidade político-territorial** (CIMBALUK, 2013, 156. Grifos meus).

Retornando as implicações entre *politicagem* e *política interna*, o excesso da primeira pode incorrer na *política interna*, e assim gerar disputas e divisões acerca do poder político, e incorrer na cisão completa e a formação de novos coletivos, como salientou Cimbaluk (2013) para o caso Kaingang. Apesar do autor desenvolver sua análise junto a um grupo distinto, entre os Nhandewa, a política interna também pode incorrer em divisão interna, tal como ocorreu em Ywy Porã logo no início da formação da TI, com sua divisão em duas aldeias e com organizações políticas separadas (Ywy Porã e Araí Werá).

Embora pareçam estar em polos distintos, questões internas (disputas diversas, normativas, punições, fofocas, festas, faccionalismo) e externas (derivada de relações com órgãos oficiais e seus representantes, articulações interaldeãs), estes dois âmbitos se imbricam a medida que não se dissociam das demais relações tecidas no contexto aldeão. Nesse sentido, os canais institucionais podem ser utilizados em disputas políticas, buscando cada grupo manejá-la a seu favor. No contexto da divisão de Ywy Porã em duas aldeias, houve também uma separação institucional, com escolas distintas, com a busca de melhorias de infra-estrutura em cada um dos lados e o estabelecimento de novas parcerias. Ainda sobre a divisão de Ywy Porã, após a dissolução de Araí Werá, pessoas ligadas ao seu grupo político fizeram denúncias ao MPF, solicitando apuração de transferências compulsórias, de supostas violências e sequestro (atribuídas ao cacique, lideranças e membros do Conselho Estadual Indígena).

A busca por esses canais institucionais tem sido corrente entre as TIs da região, e podem ser acionados quando disputas políticas nas TIs colocam em risco a integridade de seus moradores, através de possíveis desencadeamentos de violências e ameaças de morte. Conforme aponta Ramos (2008) eventualmente a Polícia Militar e a Polícia Federal são

chamadas a intervir no âmbito aldeão, sendo acionadas tanto pelos próprios indígenas quanto pela FUNAI.

Esses canais de justiça acessados não só por chefias políticas, mas também por indivíduos fora do círculo de poder nas TIs, o que demonstra que o uso de leis e o acionamento de mecanismos jurídicos do Estado, tem sido utilizado inclusive como forma de contrapor mecanismos próprios de resolução de conflitos e/ou para coibir atitudes consideradas arbitrárias e/ou abusivas no interior das TIs. Por outro lado, também tem servido para manipulações através de falsas denúncias, que acirram ainda mais os jogos políticos. Porém, conforme Ramos (2008) há sempre uma margem de negociação das denúncias as autoridades nacionais.

Todavia, quando alguém se sente lesado costuma acionar também as estruturas administrativas e jurídicas da sociedade abrangente, dado o atual reconhecimento jurídico da capacidade processual dos indígenas. Eles passaram a acionar o sistema jurídico nacional como uma forma de controle externo das práticas jurídicas intra-aldeias, por meio de denúncias dos atos de suas autoridades indígenas ou nacionais quando julgavam haver abuso do poder, os caciques e lideranças têm-se mostrado mais preocupados com as consequências dos seus atos (RAMOS, 2008, p.193).

Em torno das disputas políticas nas TIs e a arbitragem por instâncias jurídicas do Estado, para uma melhor compreensão deste panorama, foram realizadas buscas em sites de canais de justiça como do MPF e STJ, em que constam representações produzidas pelos próprios indígenas relatando arbitrariedades políticas e ou conflitos existentes no contexto regional. No contexto de Ywy Porã foi identificada apenas aquela descrita anteriormente no contexto da divisão política da TI. No entanto, para as outras duas TIs Nhandewa da bacia do rio das Cinzas foram encontradas inúmeras representações à justiça nacional, cada qual referente a problemas distintos.

Dentre as representações identificadas e que implicam em disputas e conflitos junto a outras TIs Nhandewa constam: representação feita por um indígena contra outro da mesma aldeia em razão de um crime de lesão corporal (2003); representação de estudantes universitários indígenas contestando uma suposta contratação irregular de funcionário da FUNAI (2012); denúncia referente aos usos dos recursos de projetos desenvolvidos no interior de uma das TIs (2012); busca por respaldo das chefias políticas de uma TI junto ao MPF para a realização de transferências compulsórias de indígenas que estariam causando conflitos políticos (2012); representação de estudantes universitários indígenas questionando assinatura do cacique para anuência de indígena não aldeado prestar o vestibular indígena (2014); denúncia referente a existência de disputas por residências no interior de uma das TIs (2015).

No que se refere à representações feitas contra às instâncias do Estado, foi identificado um mandado de segurança de uma indígena já formada, reivindicando a garantia do direito à matrícula no curso de medicina pelo qual havia sido aprovada pelo vestibular indígena (2003); e uma representação produzida pelo cacique e lideranças da TI Laranjinha em nome da comunidade junto ao MPF, referente a um assassinato cometido por policiais militares do município de Santa Amélia dentro da TI em 2003.

De acordo com um ex-cacique de Ywy Porã, à medida que um problema ocorrido no interior da TI é levado para esses canais de justiça do Estado, nem sempre há uma interrupção dos conflitos, e em alguns casos, há a possibilidade de acirrar ainda mais as disputas. Isso pois, conforme relatam as lideranças políticas indígenas, os problemas devem ser resolvidos no âmbito da TI e quando remetido ao sistema jurídico nacional, de um lado, pode tanto esvaziar a autoridade do cacique, quanto por outro, servir como base para o cacique tomar providências em busca da solução dos mesmos.

Ainda que existam representações e recorrência às instâncias jurídicas nacionais, de um modo geral, são buscados acordos internos, isto derivado da morosidade nos procedimentos e resoluções desses canais institucionais, enquanto que disputas e rearranjos dentro de uma TI, acontecem numa dinâmica vertiginosa. Entretanto, não se pode desconsiderar que a recorrência a esses mecanismos já se constituem como parte de seus jogos políticos.

Entretanto, estas questões demonstram a dificuldade no estabelecimento de um consenso dentro de uma TI e o complexo jogo envolvido na atuação das chefias políticas, como demonstra a fala de uma liderança da TI Pinhalzinho, a qual estabelece uma aproximação da atuação das mesmas com às estruturas políticas do Estado: [...] *Nós lideranças e caciques precisamos transitar pelos três poderes: criar leis, executar, defender ou condenar, caso seja necessário, porém tudo isso precisa ser feito de forma consciente, senão pode ter implicações para o cacique* (R. A. liderança de Pinhalzinho, maio de 2017). Implicações estas que podem incorrer tanto em conflitos no interior da terra indígena, quanto denunciadas à justiça nacional.

3.5 GUERREIROS E LIDERANÇAS – UM PROCESSO DE FORMAÇÃO

Guerreiro é uma categoria constantemente utilizada entre os Nhandewa na região, e geralmente empregada nos seguintes contextos: articulações interaldeãs, protestos, manifestações, reivindicações por direitos, retomadas de terras, sendo assim, geralmente mobilizada, em grande medida nas relações com não-índios. A referência aos guerreiros

incide muito mais na figura masculina, sendo empregada tanto para se referir a aqueles que travam lutas a partir do diálogo com instituições, quanto aqueles que se mantêm numa postura ofensiva e de defesa do grupo em mobilizações coletivas.

No entanto, o guerreiro não se constitui numa categoria prescritiva, sendo inclusive empregada para se referir à mulheres que diretamente participam das lutas coletivas⁸⁵. No entanto, aqui ela será abordada a partir da perspectiva masculina. A ênfase dada a esta categoria advém, sobretudo, do fato de se constituir numa figura chave da política ameríndia, como analisada por Fernandes (1952), Clastres (1974), Stutzman (2012), e por sua projeção política num contexto histórico recente, com amplo crescimento entre os grupos indígenas.

No tocante ao surgimento de novas categorias políticas, é necessário retomar aspectos do contexto histórico recente. O movimento indígena iniciado na década de 1970 e 1980, culminou na articulação de um movimento indígena mais amplo que reivindicava maior autonomia e defesa de seus direitos dentro do Estado brasileiro. Ele valeu de parcerias com entidades diversas, preconizadas pelo apoio da Igreja Católica, através de ações do CIMI (Conselho Missionário Indigenista) e da OPAN (Operação Amazônia Nativa).

No contexto de redemocratização, após o estabelecimento da Constituição Federal de 1988, novas configurações e atores na política indígena tiveram um protagonismo para além do contexto aldeão e que passaram a se articular em âmbito regional e nacional (BICALHO, 2010).

O modelo de chefia até então vigente entre os grupos indígenas, seguia o modelo instituído pelo órgão indigenista, pautado em capitães ou caciques, intermediários na exploração extrativa e no estabelecimento de políticas desenvolvimentistas. Com o movimento indígena da década de 1970, conforme Munduruku (2012), em meados da década de 1970, os líderes indígenas passaram a reivindicar maior autonomia em suas escolhas políticas e sua condução no interior das terras indígenas. Neste contexto, os líderes indígenas ultrapassaram as esferas de suas próprias comunidades originárias, sem muito acesso à realidade nacional e passaram se envolver em novas frentes de lutas regionais e nacionais (Idem, p.51).

O autor ainda ressalta que a maior contribuição do movimento indígena à sociedade brasileira foi a de revelar a existência da diversidade étnica e linguística e “obrigando a

⁸⁵ Em Ywy Porã, as mulheres tiveram um papel fundamental, sendo delas a iniciativa de descer até as terras do antigo Posto. Ximenes e Pereira (2016) remetem o papel das mulheres enquanto guerreiras entre os Terena, por sua atuação no movimento indígena, isso devido ao avanço do acesso ao ensino superior escola indígena e atuação na área da saúde indígena.

política oficial a reconhecer diferentes povos como experiencias coletivas e como frontalmente diferentes da concepção da unidade nacional” (Idem, p.222).

Após os movimentos das décadas de 1970 e 1980, Calávia Saéz (2010) destaca o surgimento das lideranças, como novos intermediários entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional e com um perfil distinto daquele em relação aos líderes tradicionais e aqueles instituídos pelo órgão indigenista.

Liderança pertenece a una época muy diferente, que en el momento de mi trabajo de campo estaba casi en su inicio. Inicialmente significa liderazgo, una condición y no una persona, pero ha pasado a usarse en ese sentido mucho más frecuentemente que la palabra líder, según una norma muy común en el portugués coloquial brasileño, donde no es raro que coloquialmente un jefe sea llamado jefatura. Común en el léxico de los organismos internacionales y más tarde de las organizaciones no gubernamentales (ONGs), el término *liderança* se impone en la medida en que triunfan, especialmente desde 1992, las políticas multiculturalistas. Es sutil su ambigüedad, que permite aplicarlo a un individuo o a un colectivo indefinido e indistintamente a hombres y mujeres, porque se abre a una interpretación más democrática de la jefatura indígena. Y al mismo tiempo es el término que se suele asociar a los nuevos intermediarios entre la sociedad indígena y la nacional, que en general y esto es, claro está, un cambio dramático ya no son, como los *tuxauas*, hombres maduros de cierto prestigio, sino en general jóvenes que desarrollan sus carreras, no siempre estrictamente políticas, en el seno de instituciones externas. A diferencia de los *tuxauas*, intermediarios de la explotación extractiva o de las políticas desarrollistas, las *lideranças* suelen asociarse a políticas reivindicativas, y con el incremento de los proyectos de afirmación étnica o de desarrollo sostenible acaban con frecuencia administrando un poder externo cada vez más sensible, máxime cuando ese poder apunta para el proyecto paradójico de tornarse indio. A diferencia de los *tuxauas*, también, las *lideranças* raramente se adecuan al modelo social legítimo en las aldeas: demasiado jóvenes, demasiado solteros, a veces demasiado ajenos a la vida local (Idem, p.53).

Os guerreiros também tem sua projeção no cenário político interaldeão neste mesmo contexto, sendo composto sobretudo por jovens, a sua ascensão se deve a intensa participação em reivindicações e mobilizações diversas, sobretudo, perante o Estado e empreendimentos.

Num breve levantamento bibliográfico acerca da mobilização política dos guerreiros, identificamos em Turner (1993, apud Gordon, 2006) em suas análises junto aos Kayapó, a mobilização desta categoria no interior do grupo, voltada para obtenção de ganhos políticos junto ao governo brasileiro nas tratativas sobre a implantação de empreendimentos na Amazônia. Conforme o autor, estes se valiam “dos signos de sua reputação de guerreiros ferozes para obter dividendos políticos” (Idem, 210).

Gordon (2006) em suas análises junto aos Xikirin-Mebêngôkre identifica a mobilização dos guerreiros em eventos políticos (reuniões, mobilizações) os quais utilizando-se de signos de sua braveza, se apresentam adornados com plumárias, bordunas,

performances que possuem como objetivo causar desconforto em negociações junto a empreendedores e agentes do Estado. No entanto, o autor salienta que a mobilização guerreira muito mais que performance, se constitui num ato político.

Em outro contexto regional, Ximenes e Pereira (2016) analisando as lutas por terras dos Terena do Mato Grosso do Sul, de modo semelhante, identificam a mobilização de guerreiros, através de movimentos de resistência aberta em protestos, reuniões, negociações com diferentes instâncias.

No contexto regional aqui considerado, conforme Tommasino (1995) o emprego do termo guerreiro pelos Nhandewa, Kaingang passou a ser utilizado na região no final da década de 1970 e meados da década de 1980, com os movimentos de rebelião gestados entre indígenas das aldeias da margem direita da bacia do Tibagi e rio das Cinzas. Este movimento na região foi articulado em decorrência de um contexto de maior abertura política, que como salienta Matos (2006) e Bicalho (2010) culminou na articulação de um movimento indígena mais amplo, que reivindicava maior autonomia e defesa de seus direitos dentro do Estado brasileiro.

O movimento indígena no norte do Paraná foi marcado por questionamentos das políticas e medidas arbitrárias da FUNAI (como prisões, expulsões, retenção de recursos das lavouras dos projetos desenvolvidos nas TIs). E também pela recuperação de seus territórios, muitos deles então ocupados por posseiros e/ou arrendadas pelo órgão indigenista e a busca por uma maior autonomia política (TOMMASINO, 1995; RAMOS, 2008).

O resultado foi uma articulação que envolveu diferentes etnias (Kaingang, Guarani e Xetá), que ainda se hoje mobiliza nas lutas por direitos indígenas em torno de empreendimentos que impactam suas vidas e territórios, questões fundiárias (posseiros, retomadas) e conflitos intraaldeões. No movimento da década de 1980, a união de indígenas de diferentes etnias foi marcada pela utilização de elementos simbólicos como adereços (bordunas, cocares, pinturas corporais), expressões intimidadoras e performances (RAMOS, 2008). As rebeliões contaram além disso, com atos de “desobediência civil” tais como (sequestros de representantes entidades governamentais, ocupação da sede da administração da FUNAI em Londrina).

3.6 GUERREIROS EM YWY PORÃ

Em 2005, durante a retomada efetuada pelos Nhandewa que deu origem a TI Ywy Porã/Posto Velho foram mobilizados os mesmos elementos presentes nas rebeliões da década de 1980, como a reunião de guerreiros de várias aldeias da região e a busca de parceiros como:

imprensa e instituições (universidades, ONGs) para denunciar o descaso com o grupo acampado pela FUNAI e FUNASA, que se recusava a prestar auxílio aos indígenas na nova área, além de manifestações em vias públicas.

A luta para a permanência na terra e a busca pela obtenção de assistência do Estado se deu através do enfrentamento (aprisionamento de veículo oficial do órgão indigenista, o qual foi levado para a nova aldeia para fazer o transporte dos pacientes, uma vez que a FUNASA se recusava a prestar auxílio as famílias acampadas). E através da diplomacia (por meio do envio de documentos, reuniões com instâncias jurídicas do Estado, visando obter que os Guarani-Nhandewa fossem reconhecidos na nova aldeia e pudessem ter o suporte necessário para a subsistência e dignidade).

Conforme Matos (2006) o enfrentamento e a diplomacia presentes nos movimentos de resistência dos grupos indígenas se constituem em ações coletivas, que buscam afirmação da autodeterminação indígena dentro do Estado brasileiro. No caso dos enfrentamentos, a autora destaca que estes se caracterizam por atos de desobediência civil.

[...] baseadas na ameaça do uso da força para conseguir fazer prevalecer a vontade indígena frente à política indigenista oficial. Por exemplo, ocupação de prédios da FUNAI, tomada de reféns e bloqueio de estradas por grupos indígenas (Ortolan Matos, 1997:265-280). Essas formas de resistência diferenciam-se da proposta mais diplomática dos líderes do movimento panindígena, cuja atuação está baseada nas negociações (MATOS, 2006, p. 36)

Já em relação a diplomacia, seu emprego nesta pesquisa se dá conforme a perspectiva de Ximenes (2016) junto de suas análises entre os Terena do MS. Conforme a autora, as ações de diplomacia entre os grupos indígenas se pautam em atitudes pelo viés da legalidade enquanto estratégia de ação. São exemplos o envio de cartas, comissões de indígenas para reunirem-se com autoridades indigenistas, pedidos oficializados, etc.

No contexto da retomada de Ywy Porã tanto os líderes, aqueles que lutaram por meio de ações diplomáticas, estabelecendo contatos com lideranças de outras terras indígenas, que buscaram assistência do Estado e parcerias com diferentes instituições e aliados, somados àqueles que permaneceram em vigilância para garantir a segurança das famílias acampadas, se enquadram na categoria de guerreiros.

Os Nhandewa de Ywy Porã relatam um período de maior tensão no início da retomada, devido as frequentes ameaças dos capangas contratados pelos fazendeiros, de modo a evitar a entrada dos indígenas em outras áreas. Mediante as ameaças e intimidações, os guerreiros,

grupo formado por homens e jovens rapazes, ficaram por um extenso período fazendo a segurança das famílias.

[...] No começo, pensamos em vir **só os guerreiros**, só os homens, pois se acontecesse alguma coisa, a gente tinha como se defender, mas aí as mulheres tomaram iniciativa de querer vir junto (José Cláudio, Ywy Porã, pesquisadores indígenas, 2015).

[...] Quando nós chegamos foi difícil para nós, os fazendeiros começaram a perseguir nós né, aí os **guerreiros** ficou tudo ali no terreirão para proteger as crianças de medo dos fazendeiros vir agredir. (SILVANA, Ywy Porã, pesquisadoras indígenas, 2015).

Não chegou a ter conflito direto, mas os fazendeiros com capangas atiravam, davam gritos, faziam fogueiras, passavam de carro e moto correndo bem na frente de onde nós estava (Elizabete, Ywy Porã, janeiro de 2017).

Logo no começo que a gente veio aqui, a gente pousou aqui numas 30 pessoas mais ou menos que ficava vigiando, umas 35 ou 40 pessoas, porque nós éramos em bastante, e tinha umas molecada que era mais jovem, uns 10, 13 anos e pousava junto com a gente. O Dgaia mesmo tinha uns 12 ou 13 anos e estava firme, pousava junto com nós ali. Nós ficamos 03 dias em seguida sem dormir, e nós adultos dormíamos do lado de cima ali da terrrada (*de frente ao local que retomaram*), isso porque o pessoal dos fazendeiros montaram uma *chincheira* (sic)(rancho) e pousava lá em cima também, que é ali do Vanderlei Garcia. E assim acho que foi, se eu não tiver enganado, um ano mais ou menos, que nós ficamos vigiando até conhecer o pessoal e quem trabalhava para os fazendeiros, aí nós fomos conhecendo, pegando amizade, sabendo quem que era a pessoa, aí foi acalmando (J.C. Cacique de Ywy Porã, janeiro de 2017. Grifos meus).

À medida que eram vigiados pelos capangas dos fazendeiros, os indígenas utilizaram-se de marcadores diacríticos como plumárias, pinturas, performances rituais como cantos, danças, realizadas diariamente em espaço aberto (Barros, 2011)⁸⁶. A utilização de elementos simbólicos e performáticos, podem ser compreendido a luz da análise de Manuela Carneiro da Cunha (2009) no tocante a diferenciação entre cultura e “cultura” (aspeada), concebidas como:

[...] esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação entre os grupos sociais, e a “cultura” *aspeada*, vista como um metadiscorso reflexivo sobre a cultura. [...] Ambas cultura e “cultura” estão em diferentes universos de discurso, contudo, coexistem e influenciam-se (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 373).

A afirmação da “cultura” performática à maneira esperada pelos não índios, acaba por constituir um recurso no reconhecimento de uma identidade perante o Estado e perante a sociedade do entorno. No contexto da reocupação da terra, estes elementos foram empregados

⁸⁶ A família do atual cacique de Pinhalzinho, S. A. ficou por 30 dias junto aos acampados. Seu filho, R. A., junto da mulher e filhos que viviam no Laranjinha, participou da retomada e exerceu a função de liderança junto ao grupo e professor bilíngue da escola indígena. Atualmente R. é liderança de Pinhalzinho e quase todos os procedimentos burocráticos na TI, acabam centralizados nele.

com um duplo objetivo, de legitimar a demanda por terras perante a sociedade abrangente, e como um aparato de defesa simbólico, semelhante às rebeliões de décadas passadas⁸⁷.

Ao produzirem e manipularem uma imagem de "índio" bem de acordo com os estereótipos que povoam o nosso imaginário (perigosos, sanguinários, violentos), os indígenas, no campo de poder constituído, transformaram em poder quase mágico as suas relações de força. Com explicar o poder das "armas" e dos guerreiros indígenas diante do potencial bélico policial e militar, senão pela eficácia simbólica? (TOMMASINO, 1995, p.238).

Na concepção das lideranças se no passado as gerações anteriores tiveram de lutar para garantir a expulsão de posseiros e conquistar uma maior autonomia política, no presente, os jovens devem fazer a defesa das famílias em situação de retomada e participarem das mobilizações em defesa de seus direitos e irem ao enfrentamento, caso seja necessário. Dentre os projetos de futuro dos Nhandewa de Ywy Porã, junto ao *resgate da cultura* e da língua indígena, o fortalecimento político se coloca entre as prioridades do grupo, isto feito através da formação de guerreiros e lideranças.

O guerreiro, para além de uma terminologia, implica numa série de atitudes e aprendizados. Além da coragem e força física, é buscado o fortalecimento cultural, espiritual e político, capacidades adquiridas ao longo das situações vivenciadas e com ações de cunho pedagógicos que visam sua formação. Concomitante a preparação do guerreiro, ocorre para se tornar liderança, como será discutido adiante.

Conforme Carneiro da Cunha (2009) “[...]entre os povos ameríndios o conhecimento se fundamenta no peso das experiências visuais, auditivas, perceptivas” (Idem, p.365). Nesse sentido, Pimentel (2012) demonstra que os contextos de retomada se convertem num momento de grande oportunidade para a educação política dos jovens.

O período de mobilização de um grupo pela ocupação de uma área é de muita intensidade, em todos os sentidos possíveis do termo. [...] Esse momento em que o coletivo todo deve permanecer concentrado na luta, em conseguir construir a viabilidade para a permanência naquele local, acaba também se convertendo em oportunidade para a educação política dos jovens. Por um lado, eles vão aprender algo sobre disciplina, pois tem de seguir orientações da liderança e exercer atividades como vigilância, estafeta, comunicação. Além disso, podem perceber-se valorizados pelo grupo, úteis para o coletivo (PIMENTEL, 2012, p. 131)⁸⁸.

⁸⁷ Bourdieu (1989), em O Poder Simbólico, discute sobre a eficácia dos símbolos, que possuem um efeito semelhante a aquela obtida pela força física ou econômica. Sua eficácia só ocorre se for reconhecido e portanto legitimado (Idem, p.14-15)

⁸⁸ Em Laranjinha o atual cacique é filho de um ex-cacique e o anterior era filho de uma importante liderança política da TI. Em Pinhalzinho, uma das lideranças mais fortes na articulação para fora é filho do atual cacique.

Em Ywy Porã, na concepção das lideranças políticas da TI, as dificuldades vivenciadas por adultos e jovens na retomada foi determinante na formação dos guerreiros e das lideranças que hoje conduzem as ações políticas na TI, bem como para se pensar em estratégias a formação das novas gerações que substituirão as atuais.

Com este objetivo, aos jovens são dados aconselhamentos e são levados a participarem de reuniões, protestos, reuniões, isto para aprenderem sobre os processos de luta pela terra e a garantia dos direitos, mas sempre conduzidos por lideranças experientes. Geralmente a preparação do guerreiro se inicia com jovens a partir de 12 anos, e cabe destacar que o processo é vivenciado de modo distinto para cada um, e com certo grau de autonomia, pois como asseguram as lideranças [...] *ninguém é forçado a nada* e seu desenvolvimento ocorre *lentamente até que estejam maduros* (N.C., liderança de Ywy Porã, abril de 2018).

Conforme Mainardi (2015) o interesse e autonomia constituem na base da filosofia do conhecimento Tupi-Guarani. O conhecimento pode ser adquirido através do acesso às rezas, de experiências em viagens, mudanças, convívio com pais, tios e avôs, momentos de tristeza, doenças e no ambiente escolar. Todas estas experiências fundamentam a obtenção do conhecimento e o fortalecimento do corpo. Para a autora, demonstrar interesse e disposição em aprender, são elementos bastante valorizados pelo grupo, enquanto que, não demonstrar interesse, seria tão grave quanto a não participação da vida coletiva (Idem, p. 136).

3.7 PREPARAÇÃO DO GUERREIRO

Os guerreiros entre os Nhandewa são preparados pelos mais velhos que passam a ensinar os seus filhos, netos, sobrinhos. A preparação se inicia em casa, na contação das histórias de lutas dos antepassados, das vivências, aconselhamentos e na inserção dos filhos desde pequenos nas atividades culturais. Para o atual cacique, é importante que os jovens conheçam as lutas dos velhos que resistiram e *enfrentaram os brancos* e inclusive, daqueles que morreram em defesa de seu povo. Estes são denominados de *guerreiros do passado*.

O vô Cornélio foi um desses guerreiros do passado. Ele impediu que os madeireiros tomassem o Pinhalzinho, e acolheu os Xetá. O meu avô, então, vejo ele como um guerreiro, e essas são coisas que vão passando de geração em geração, e por isso temos de estar preparados para as batalhas, para garantir que as gerações futuras tenham acesso à terra e assegurados seus direitos (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018).

A preparação do guerreiro então se vincula a ações que visam o fortalecimento cultural, como a participação em atividades coletivas (apresentações do grupo cultural e na realização da dança do *txondaro*). Embora estas duas últimas geralmente sejam realizadas em ocasião de

visitas de não-índios, festividades, intercâmbios culturais, desenvolvidas na própria TI ou em outras localidades, elas se constituem num importante momento de aprendizado. Isto pois, os jovens são reunidos coletivamente e a eles são ensinados seus cantos, sobre o uso e o aprendizado de pinturas corporais (significado das cores e dos grafismos) e outros elementos de sua própria cultura e espiritualidade, como o uso do *djetsa 'a* cruzado no tórax e o *mbaracá*.

A cultura estando fortalecida, você começa a se pintar, a se interessar pela questão indígena, você quer saber o que significa aqueles desenhos, as cores utilizadas, você quer saber das lutas, aí o espírito guerreiro começa a se fortalecer. **Quando você se pinta de preto e vermelho, e começa a se interessar e ao entender que o preto é luto e o vermelho é sangue, você tem vontade de ir pra batalha.** Você tem mais vontade de aprender e lutar para manter isto que já foi dos antigos e para aqueles que virão no futuro. Nossa molecada aqui não tem vergonha de se pintar, eles estão aprendendo (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018. Grifos meus).

A dança do *txondaro* (corruptela do termo soldado) se constitui num momento para a preparação dos guerreiros entre os Nhandewa. Nessa dança/ luta participam os jovens conduzidos por um líder que puxa o grupo, acompanhado pelo som do violão e *mbaracá*. Em Ywy Porã começam a participar do *txondaro* crianças com idade acima de seis anos, no entanto, para elas, os movimentos são facilitados. Já entre os maiores, com idade aproximada acima de doze anos, são feitos desafios e exigidos maiores esforços, de modo que os movimentos ficam mais elaborados e incisivos, exigindo respostas rápidas com o corpo, aos quais demandam agilidade e capacidade de esquivar.

Lucas Keese dos Santos em sua pesquisa A esquivar do *xondaro*: movimento e ação política entre os Guaraní Mbya (2017a) analisa as relações com a alteridade operam politicamente entre os Mbya, a partir da dança do *xondaro* e seu movimento de esquivar (*jeavy uka* – fazer errar). Em termos políticos, para o autor, a esquivar equivaleria como “[...]algo que não se submete e tampouco se deixa submeter” (Idem, p. 01).

Ao discutir sobre os atos de resistência dos Mbya em suas lutas por terras e por direitos, as quais integram articulações supralocais, reocupações de territórios tradicionais, o autor identifica que nessas ações se atualizam duas figuras chaves da política ameríndia e da socialidade e cosmologia guarani: os guerreiros (*txondaro*) e o xamã (*txamoi*) (Idem, p. 278).

De acordo com Macedo (2009) os *xóndaro* ou *txondaro* seriam entre os Guaraní, responsáveis pela caça, por aplicar sanções violentas, por enviar mensagens ou acompanhar pessoas, e por proteger o agrupamento contra o ataque dos brancos, de outros indígenas ou

animais selvagens nas aldeias ou nos caminhos (MACEDO, 2009, p.112). A autora destaca ainda a agressividade dos guerreiros no passado, treinados para cuidar da casa de rezas.

Antigamente, os *xóndaro* eram treinados para cuidar da *opy*. Viviam em treinamento [ou em danças: *jeroky*], passavam ervas medicinais em seu corpo e saíam a procura de alimentos nas matas. Essa era uma das danças que eram tão perigosas, que chegavam até a morte, pois os *xóndaro* eram treinados com os espíritos dos mortos. E existiam muitos na floresta, eles até desafiavam, entravam em conflitos, quando eles estavam em *nhetangara'i* (...). Antigamente os Guarani não falavam *xóndaro*, e sim *tangari* ou *tangara'i*, e quando iam fazer essa dança, diziam *nhatangara'i*, vamos dançar na preparação dos guerreiros”. (...). Esses costumes não são mais utilizados, os próprios pais têm medo de seus filhos crescerem agressivos (DELANE, ALMEIDA E OLIVEIRA, 2008, p.34 apud MACEDO, 2009, p. 112).

Enquanto a atuação do *txondaro* se dá no domínio humano, a atuação do *xamã* (*txamoi*), ocorre no plano espiritual, cuidando “[...]das agências de origem e destino celeste ‘nhe’ e porã”. (MACEDO, 2009, p.109). Embora haja uma disjunção entre as categorias, elas são complementares à medida que ambas têm funções que visam assegurar o equilíbrio entre os mundos: o *txamoi* no plano divino, e o *txondaro* no plano terrestre. Conforme a autora [...] o *tamoi* é quem exerce o comando sobre os *txondaro*, sendo estes “[...]idealmente caçadores e ou guerreiros e ou mensageiros e ou guardiães responsáveis por conseguir recursos e combater animais, brancos e outros inimigos” (Idem, p.112).

Macedo (2009) destaca que se no passado os objetivos do *txondaro* consistia na obtenção de caças, a proteção da casa de reza e contra animais, outros grupos indígenas, brancos e outros inimigos, atualmente sua atuação pode ser atualizada através da busca para a obtenção de recursos e contra ameaças dos brancos (o que inclui o uso das leis e outras ações mais incisivas de defesa), porém não dissociada do uso do aparato simbólico.

[...] Como atenta Montardo, essa modalidade de *xóndaro* corresponde à preparação de **jovens guerreiros**, de modo que podemos reconhecer alguma analogia com as disposições dos chefes de guerra (morubixaba, na grafia de P. Clastres) antigos (MACEDO, 2009, p.115. Grifos meus).

Para Montardo (2009) através da dança do *txondaro*, treino corporal/espiritual, os Kaiowá e Nhandewa do Mato Grosso do Sul preparam seus jovens para o ataque e defesa de seus territórios reconquistados (Idem, p. 259). Além de ser praticada como uma forma de manutenção da cultura “[...]a dança do *txondaro* ocorre como uma objetivação do real, como uma forma de preparo para a guerra ou para a vida” (Idem, p.222- 223) (Figura 16).

Figura 16 – Dança do *Txondaro* Nhandewa - ATL 2017.



Fonte: Acervo próprio.

Ao analisar diferentes modalidades do *txondaro* entre os Guarani do Sul e Sudeste, e presenciadas em diferentes ocasiões (apresentações públicas para não índios, na casa de reza, em situação de retomadas), Santos (2017a) identifica como recorrência em todos eles, a condução por um *xondaro ruvixa* (líder, condutor dos *xondaro*), mas também variações presentes nas características da dança, na preparação dos *xondaros* e nos instrumentos utilizados (musicais, *popygua* e *mbaracá*). Entre as diferenças registradas pelo mesmo, nos chama atenção aquela desenvolvida pelos Ava-Guarani da TI em Guaíra-Pr, e que como Ywy Porã estão em situação de retomada. Santos (2017a), descreve a singularidade dos movimentos realizados pelos mesmos, diferenciando-os por serem mais agressivos e de ataque.

[...] Um deles portava um *maracá* e alternava o seu uso mais musical (vibrando-o enquanto dançavam) e em uso como se fosse uma faca (*kyxe*). A transformação ocorria, é claro, nos momentos em que subitamente ele atacava o outro, que simplesmente desviava como podia, muitas vezes jogando-se no chão, tal era a velocidade dos ataques (SANTOS, 2017a, p. 56).

No caso de Guaíra, para o autor, os movimentos verificados na dança do *txondaro* entre o grupo se relacionam com o contexto de violências, preconceito e violações dos direitos humanos vivenciados naquela região do Paraná. Contudo, os movimentos dos *txondaro* entre os Nhandewa de Ywy Porã se aproximam muito ao desenvolvido pelos Ava-Guarani de Guaíra-

PR⁸⁹. O *mbaracá* de modo semelhante é empregado tanto para fazer sons, e rapidamente passa a ser utilizado como um instrumento de ataque semelhante a uma faca, da qual os rapazes devem se esquivar com movimentos ligeiros.

A dança do *txondaro* demanda ensinamentos e produção corporal específicos. Isto pois, os corpos vão se construindo ao longo da vida e eles estão associados a natureza e com isso há riscos de transformação completa, o *ojepotá*, na qual os Guarani são ricos em mitos (histórias) de pessoas que se transformaram. Santos (2017a) indica que a dois caminhos para fortalecer o corpo. “[...]Um deles é por meio das potencias emanadas dos Nhanderu Kuery, outro por meio das força dos seres que habitam a plataforma terrestre” (Idem, p.148)⁹⁰. Este último feito através da utilização de remédios da mata, (*moã*) que tragam afecções agressivas, úteis a sua função.

Se através da dança, os *txondaros* se tornam ágeis e com o corpo leve, o preparo dos corpos guerreiros vem se construindo ao longo da vida, em protestos, no embate em manifestações como ocorreu em Brasília (como será discutido adiante), no alerta para defender o grupo em situação de retomada, aconselhamentos, observação e até mesmo coerção. Conforme Nunes (2009),

As teorias sociais ameríndias são tão corporais quanto suas teorias corporais são sociais: mais precisamente, essa distinção [entre o corpo (natural, dado) e relações sociais (construídas)], clássica entre nós, não existe entre eles, como bem mostra Patrícia Rodrigues para o caso Javaé. ‘O sujeito humano’ diz a autora, ‘não é uma abstração racional ou imaterial, mas antes de tudo um corpo’ (NUNES, 2009, p. 15).

Se na preparação dos guerreiros a dança do *txondaro* acaba sendo um meio de ensinamentos e aprendizados, Stutzman (2012) a partir dos trabalhos de Florestan Fernandes (1952) e Clastres (1974) identifica outros modos. O autor revisita os rituais Tupi antigos de iniciação e passagem do rapaz para o mundo adulto, isto feito através de incisões no corpo, perfuração do lábio inferior, repasto antropofágico, no qual os meninos “[...]tinham o couro banhado por sangue do inimigo e ingestão de mingau de vísceras. Todas essas instâncias de passagem tinham como intento antecipar no menino a figura do guerreiro, guardando nele uma porção do inimigo” (Idem, p. 215).

⁸⁹ A região de Guaíra-PR, apresenta graves conflitos entre os Guarani (Nhandewa, Avá-Guarani), e proprietários. As disputas por terras entre os Guarani da região, remontam as décadas de 40, 50 e 60, derivadas do avanço da colonização sobre a região Oeste do Paraná e intensificadas com a construção da UHE Itaipu. Para maiores detalhes ver: CIMI. **Awa Guarani – Terra Roxa e Guaíra: racismo, preconceito e extermínio** (2018).

⁹⁰ Costa (2016) ressalta a utilização de banha de tamanduá para ter agilidade na caça.

No caso aqui considerado, além dos aconselhamentos, contação de histórias e aprendizados sobre a cultura, ao qual inclui o *txondaro*, a exposição a condições adversas (noites em claro, sol forte, frio, chuva, alimentação escassa, falta de conforto ao dormir embaixo de lonas), o enfrentamento de bombas de gás lacrimogêneo, tiros de borracha, como aquelas vivenciadas durante o ATL 2017 são situações que deixam marcas no corpo e compõem a preparação do guerreiro⁹¹. A perfuração do lábio inferior e a utilização de um *tembetá* feito em osso tem sido retomado entre os jovens Nhandewa, sobretudo entre aqueles que vem participando das atividades de formação dos guerreiros, em mobilizações e que vem acompanhando as reuniões políticas. Não existe nenhum tipo de cerimônia para a perfuração dos lábios dos rapazes, porém, marca a passagem da infância para a vida adulta.

Um desses importantes momentos para a formação dos guerreiros ocorreu os dias 23 e 27 de abril de 2017 em Brasília, durante a XIV edição do Acampamento Terra Livre, evento pelo qual se deslocou um grande número de Nhandewa da região, e pelo qual foi possível acompanhar um pouco das ações desenvolvidas pelas lideranças políticas de Ywy Porã com o intuito de preparar os jovens da TI.

Durante cinco dias, aproximadamente quatro mil indígenas de etnias distintas e todas as regiões do país se mobilizaram e unificaram as lutas em defesa e garantia dos seus direitos originários. Eles se deslocam com recursos próprios, parcerias, etc., e cada ano é eleita uma temática, e naquele ano foi a demarcação de terras. A XIV edição contou com ampla programação e com apoio de diversas organizações onde foram realizadas conferências, debates, exibição de filmes, marcha na Esplanada dos Ministérios até a Câmara dos Deputados e a elaboração de um documento assinado por lideranças e representantes de cada uma das regiões entregues a dois ministros do STF.

Nos anos anteriores, devido aos poucos recursos para o deslocamento à Brasília e/ou poucas vagas disponíveis em ônibus viabilizados por organizações indígenas como a APIB e ARPIN-SUL, na maioria das vezes o acesso a viagens geralmente era destinada ao cacique,

⁹¹ Góes (2009) identifica entre os Katukina a não existência de narrativas de feitos guerreiros, sendo antes histórias de ofensas e danos que os Katukina sofreram, mais que exaltações das virtudes de seus guerreiros. “[...]A violência é condenável entre os Katukina, seja em sua forma física ou verbal. Em contraste com os belicosos Yawanawa ou Yaminawa, alguém muito valente é em geral alguém que oferece perigo à comunidade. A narrativa sobre a aliança de Kamarati com os peruanos - transcrita no primeiro capítulo (pp. 19) - sugere inclusive o conhecimento de práticas ainda presentes entre os Yaminawa, e aparentemente abandonadas pelos Katukina, de utilizar as picadas de vespas e formigas como forma de acumular poderes, no caso, guerreiros” (Idem, p.90).

lideranças e algumas pessoas mais próximas, sendo difícil a participação de pessoas fora desse círculo. Em 2017, dada a conjuntura atual de desmonte das políticas e direitos dos povos originários no Brasil, lideranças das oito terras indígenas integrantes do PBA-CI se articularam junto com o presidente do Conselho Estadual Indígena - norte do Paraná (naquele contexto – um Nhandewa) e mais duas lideranças do movimento indígena nacional, para comparecerem em grande número no Acampamento. Isto feito através de solicitação para o custeio da viagem junto ao PBA-CI. Este foi conseguido através da permuta de parte dos recursos previstos pelo programa de intercâmbio.

Saíram para o ATL quatro ônibus (das TIs Apucarantina, Barão de Antonina, um com indígenas das TIs Mococa e São Jerônimo) e outro apenas com os Guaraní Nhandewa das três TIs da Bacia do Cinzas. Da TI Pinhalzinho foram seis indígenas, de Laranjinha foram trinta (alguns foram em ônibus destinado a TI Mococa e que contavam lugares vagos), pois havia espaço no ônibus de Mococa) e de Ywy Porã vinte e cinco, incluindo eu e meu companheiro como convidados. Para muitos indígenas que não tem a oportunidade de viajar para lugares mais longes, essa foi uma grande ocasião de conhecer novos lugares e outras etnias. O maior número de indígenas no ATL 2017 foi proveniente da região Sul ⁹²(Figura 17).

Figura 17 - Participação dos Nhandewa de Ywy Porã, Pinhalzinho e Laranjinha no ATL 2017 e seus guerreiros.



Fonte: Acervo próprio.

⁹² Compararam em grande número, também os Kaingang e Xokleng de Santa Catarina.

De Ywy Porã foram vários jovens com idade acima de 12 anos. Antes de sair em viagem foi feita uma reunião pelo cacique e uma liderança (ex-cacique), com todos que iriam participar do acampamento, mas direcionando as falas sobretudo a esses jovens. Foram cobradas responsabilidades entre os mesmos, pois já eram adultos e não deveriam provocar confusões, não se embriagar, não abandonar o grupo e se manterem na linha de frente caso a polícia avançasse. Isto pois, eles estavam indo para o movimento enquanto guerreiros, e para tanto, era imprescindível que todos estivessem preparados para a luta, portando suas bordunas e pinturas corporais - aspecto enfatizado como um dever e obrigação de saberem fazer suas próprias pinturas e o que elas significavam⁹³.

Sabendo da iminência de um possível confronto com a polícia, em razão da crescente repressão aos movimentos sociais pelo Governo Federal, o cacique e lideranças em diversas conversas com os jovens sobre suas experiências relataram outras situações de mobilizações que participaram em Brasília, e na qual possuíam muito menos amparo e recursos do que aqueles que estavam indo pela primeira vez, sendo ressaltado que a luta é árdua e nem sempre confortável.

A preparação dos guerreiros estava condicionada a não correr, não abandonar os parentes, contra-atacar caso fosse necessário, conforme ocorreu mediante ofensiva da Polícia Militar com bombas de gás lacrimogêneo e balas de borracha, durante a marcha até o Congresso Nacional. Além disso, os jovens se mantiveram em posição de alerta no terceiro dia de Acampamento, após ameaça de despejo dos indígenas do local pelas forças policiais.

Nesse dia, diferentes forças policiais se posicionaram de frente ao local no qual os indígenas estavam acampados e havia uma grande tensão entre os milhares de indígenas e apoiadores presentes. As polícias civil, militar, científica, ambiental, cavalaria, dentre outras), estavam muidas de forte armamento, enquanto no interior do Acampamento, os *guerreiros* de diversas etnias, incluindo os Nhandewa faziam a guarda com suas bordunas em madeira e arcos com flechas (Figuras 18 e 19).

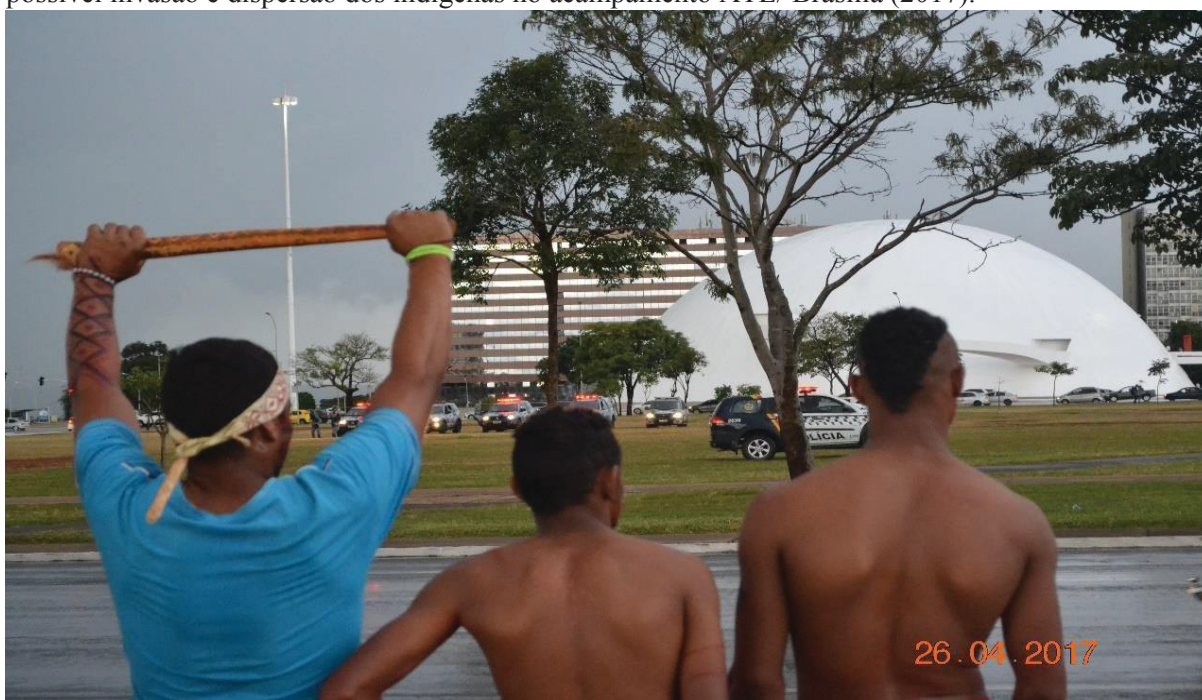
Figura 18 - Guerreiros Nhandewa reunidos mediante ameaça de despejo pelas forças policiais aos acampados no ATL 2017.

⁹³ São utilizados para a realização de pinturas, pincéis atômicos vermelho e preto.



Fonte: Acervo próprio.

Figura 19 - Relações de forças: Guerreiros Nhandewa com borduna e policiais a postos para uma possível invasão e dispersão dos indígenas no acampamento ATL/ Brasília (2017).



Fonte: Acervo próprio.

Em conversa com os jovens sobre suas experiências no ATL, eles reiteraram a coerção das lideranças incitando-os para que participassem de uma maneira efetiva, pois caso contrário, ao retornarem à TI, seriam cobrados e repreendidos por suas atitudes. Entretanto, as lideranças Nhandewa se mantiveram o tempo todo dando o exemplo aos jovens guerreiros. Nessas

mobilizações que geralmente incorrem em grande risco de confronto e repressão, aqueles que fazem parte do grupo, possuem igual responsabilidade e incorrem nos mesmos riscos.

Nesse sentido, se Pierre Clastres ([1973]2003) estava correto em afirmar que os rituais de iniciação ameríndios, que operam pela tortura física, são responsáveis pela inscrição das “leis sociais” – da socialidade – nos corpos dos iniciandos, sem com isso ter de fazer apelo a uma instância de poder transcendente, ele negligenciou o fato de essa inscrição poder ser apropriada de diferentes modos e em escalas diversas, de modo a produzir tipos distintos de sujeitos (SZTUTMAN, 2012, p. 228).

Outro aspecto a ser ressaltado pelas chefias políticas de Ywy Porã na preparação dos guerreiros, consiste no fato que para além da coragem e força física é necessário aos guerreiros saber das leis, o que se reivindica e contra quem se luta⁹⁴.

Tem que saber o que é uma retomada, sobre o que está protestando, tem que saber de leis. Ele é como um soldado, e todo soldado precisa de preparação. É preciso saber muito bem o que é qual o seu papel. Não é apenas ir para o movimento com pinturas corporais e bordunas, que também devem estar sempre presente, sem que ninguém tenha que lembrá-lo disto... Mais fundamental que isto, é entender os motivos pelos quais se luta, e por quem se luta, ter entendimento do que é ser indígena e o que isso carrega em seu corpo e mente (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, abril de 2018).

Os Nhandewa também salientam uma preparação no plano espiritual, que ocorre na casa de rezas e com os aconselhamentos do *txamoi*, onde é buscado incutir as regras de convívio social do grupo. Para o atual cacique [...] *O txamoi fortalece através das rezas. Ai é preciso escutar os conselhos, ter responsabilidades e atitudes corretas como não brigar, não beber em demasia, participar das atividades coletivas* (limpeza, construções, entre outras) (J.C.C., Cacique de Ywy Porã, abril de 2018).

Para o ex-cacique, hoje com 25 anos de idade, o fato de crescer numa retomada, o fez desenvolver o ímpeto guerreiro e o levou a conhecer as lutas indígenas e aprender a lidar com as questões eu envolvem a política aldeã (alianças, acordos, punições, conflitos). Ele junto aos demais jovens da TI, cresceu em meio a ameaça de reintegração de posse, com escassez de água potável, energia elétrica, habitação, ameaças de morte por jagunços e fazendeiros e hostilidades na cidade e nas escolas.

⁹⁴No contexto atual, os meninos com idade acima de 12 anos já são responsáveis por suas comunidades, devendo protegê-las e participar dos movimentos dos quais organizam. No entanto, os rituais de preparação entre os jovens esbarram nas regras do sistema escolar de ensino. Muitos jovens no período de “iniciação” ainda estão em idade escolar, mas não podem prescindir de participar. Neste sentido, devido a ampla participação em eventos, reuniões, protestos, derivadas das ações que visam formar guerreiros e lideranças, a flexibilização no limite das faltas se coloca como uma das pautas de reivindicação de uma das lideranças e diretor da escola de Pinhalzinho junto ao NRE.

Após treze anos de retomada, os riscos de conflitos são menores, enquanto o processo não avança, assim como as ameaças dos fazendeiros não mais ocorrem, sendo hoje um contexto menos hostil para as novas gerações. Mas ainda assim, o risco de serem expulsos do local em que cresceram e refizeram suas vidas, bem como o da não demarcação, faz parte das preocupações cotidianas dos seus jovens.

As chefias políticas de Ywy Porã identificam uma diferença na vivência numa terra já demarcada em relação aquela em que se aguarda a demarcação. Para o ex-cacique e atual liderança, quando estavam em Laranjinha (demarcada) os [...] *guerreiros ficavam restritos as políticas de tirar quem estava no mando. Numa terra a ser demarcada, acaba fortalecendo mais, incentivando a ser guerreiro, pois é na luta que eles se formam* (U.C. Ex-cacique e atual liderança de Ywy Porã, abril de 2018). Ao realizarem a retomada e ali resistiram, acabaram se fortalecendo politicamente e culturalmente, sendo este inclusive, um dos objetivos da formação dessa nova terra indígena.

3.8 PREPARAÇÃO DAS LIDERANÇAS

Sztutman (2012) analisando os Tupi antigos à luz de fontes quinhentistas, por meio de etnografias recentes e somadas as teses dos Clastres, identifica que os guerreiros de modo semelhante ao xamã, mobilizam forças exteriores ao mundo propriamente social (mundos das relações de parentesco e da aliança política).

Em uma ponta, guerreiros apropriam-se (incorporam) da subjetividade dos inimigos, adquirindo novos nomes e marcas, e portanto, mais glória e magnitude. Na outra, profetas comunicam-se (ou mesmo identificam-se) com subjetividades sobrenaturais – espíritos terrestres e deuses – por meio do manejo de sua palavra. Numa sociedade em que as leis de hereditariedade são frágeis, o acesso à condição de guerreiro e à de xamã-profeta é aberto a todos; esse acesso dependerá sobretudo do mérito e das circunstâncias à acumulação de certas capacidades e prestígio (SZTUTMAN, 2012, p. 69).

Assim como entre os guerreiros Tupi antigos, em que o acesso à condição de guerreiro era aberto a todos, entre os Nhandewa, através da participação nas ações que visam a sua formação é possibilitado aos jovens ascender a posição um guerreiro e quiçá, uma liderança. Mas é necessário para tanto, a demonstração de *interesse*, fundamental para a participação na política aldeã em Ywy Porã, o que consequentemente conduz à *oportunidade* para a inserção nesse meio.

A trajetória das lideranças de Yey Porã remetem a modos semelhantes: a demonstração de *interesse* em entender e participar do contexto político aldeão, e a inserção *oportunizada* por alguma outra liderança já atuante, geralmente do mesmo círculo de parentes.

Para ser guerreiro é unanime entre as chefias políticas de Ywy Porã, a necessidade do preparo. No entanto, concomitante a ela, ocorre, a preparação para se tornar liderança. Ambas são feitas por meio de ações que visam a coragem e força física, a internalização de códigos sociais, o aprendizado da cultura e qualidades desejáveis a quem vai ocupar uma posição de relevância política no interior do grupo.

Para Santos (2017a) se no contexto atual não há guerras, inimigos, seres para a morte, às lutas empreendidas por guerreiros e lideranças nas lutas pela terra e manutenção dos seus direitos, perfazem as relações de prestígio e infortúnio dos guerreiros do passado.

Se as batalhas dos guerreiros no passado se dava contra inimigos no interior do próprio grupo ou para fora, seu ímpeto ao exterior hoje se mantém, em relação ao Estado, aos não índios. Não temos aqui o ser-para-a-morte, guerreiros indígenas que almejavam a glória e o prestígio oriundos da guerra ao limite de desejaram a morte, que P. Clastres (2004 [1980]) reconhece entre os povos chaquenhos e cujo ímpeto existiu ao menos até o conflito entre Paraguai e Bolívia, que assolou a região do Chaco Boreal. Entretanto, as expedições que empreendem as lideranças Guaraní atuais reproduzem, em alguma medida, as relações entre prestígio e infortúnio que tais guerreiros experimentavam de modo radical (SANTOS, 2017a, p. 204).

A preparação por si só não garante que alguém venha a se tornar uma liderança. Para tanto é necessário que seja demonstrado interesse por algum aspecto, seja no âmbito da cultura, em entender sobre as articulações junto a instâncias diversas, sobre o funcionamento das legislações indigenistas, sobre as atribuições das chefias políticas, alianças, etc. Quando há o interesse, é oportunizada a inserção na vida política aldeã com a nomeação como liderança. No entanto, as oportunidades dadas se vinculam a participação na vida coletiva em comunidade, diferentemente do boicote as ações coletivas, que repercute negativamente.

[...] Acho que esses moleques nunca sonho estar saindo aí (se referindo as viagens: Brasília, São Jerônimo). Daí vai tendo destaque, a gente vai tentando dar **oportunidade**. E as vezes a oportunidade vem de uma simples ida ali... não é uma coisa tão confortável pra quem está começando, é complicado, mas depois, em termos de responder para fora, se surgir interesse, acaba ficando de frente mesmo, como uma liderança de peso. Seria uma espécie de teste, a gente vai dando oportunidade, mas só vai se desenvolver conforme o interesse.

O acampamento ATL, então foi meio que um teste para esses jovens? Sim, porque eles nunca tinham saído, e se saíram muito bem, só que depois, as vezes aqui, quando volta pra comunidade, nem todo mundo tem o mesmo interesse de estar próximo as lideranças. Geralmente quem se destaca é porque está próximo de liderança... deixa de fazer o que fazia, por exemplo: igual, as

molecadas que gostam de ficar fazendo bagunça, de ficar na beira de rio, andando, aí ele deixa isso um pouco de lado e passa a estar mais perto da liderança e é onde que vai ganhando oportunidade (U. J. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, maio de 2017).

São observadas pelas chefias mais experientes, algumas características que vão determinar se o(a) jovem vai se destacar como guerreiro ou como liderança (não há uma prescrição entre homens e mulheres para ocupar esta última). A demonstração de interesse desde pequeno se coloca como uma das características fundamentais, uma vez que é corrente nos discursos dos indígenas que aqueles que se destacam como lideranças, desde os dez anos de idade já demonstram o interesse em entender o contexto político aldeão, gostam de ouvir conselhos, de participar das reuniões e mobilizações.

Para se tornar liderança é necessário abandonar certas atitudes e adquirir capacidades compatíveis com a atribuição (como evitar brigas, andanças pelo mato, consumo de bebidas em excesso), saber conversar e adquirir responsabilidades [...] *ser reflexivo e paciente e evitar não agir no calor da hora, pois numa atitude explosiva, você pode falar algo que ofende* (N.C. liderança de Ywy Porã, dezembro de 2016). Enquanto não se desenvolvam essas habilidades, cabe aos jovens guerreiros que se tornarão lideranças ou não, defenderem sua comunidade, fazer a segurança em dia de festas, defesa em caso de conflitos em aldeias e endossar as mobilizações por direitos⁹⁵.

Nós começamos a fazer esse trabalho de conselho em cima de conselho, era pra quem aprontava muito, e sempre dando exemplos: *quem sabe um dia vocês podem se tornar liderança, não faça isso...* Daí hoje em dia tem uns que vai meio que acompanhando o pai, tem o moleque do Fiiko (cacique José Claudio) que sempre tá junto nem precisa nem falar, já gosta de ouvir conselhos, já gosta de estar no meio dos grandes, reunião que as vezes ele não entende muito, mas já está ali tentando aprender alguma coisa.

Aí começa a prestar mais atenção do que está acontecendo na aldeia. Vai passando a entender das coisas e é assim que vai aprendendo. **Por que assim, se você pegar uma pessoa sem ela nunca ter sido nada, nunca ter ouvido nada da própria luta, do que vem acontecendo hoje na questão de território, demarcação, e você nomear ela, naquele momento, ela não vai poder responder como liderança.** Ela vai ser, mas só aqui dentro da comunidade, pois **tem vários tipos de lideranças. Tem lideranças responde aqui à altura da comunidade, agora outras que respondem mais acima, questões lá fora mesmo...** Porque pra resolver probleminha aqui, conversa fiada que sempre tem ... para isso são as lideranças que atuam mais internamente (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, maio de 2017. Grifos meus).

⁹⁵ Após o acampamento em Brasília, dois rapazes (que as lideranças não acreditavam que um dia fossem se interessar pelas questões da TI) passaram a estar mais presentes nas reuniões entre as lideranças e com isso, passaram a ser levados a outras viagens para realização de protestos custeados pela APIB e nas reuniões referentes aos conflitos em aldeias da região.

Estas capacidades são adquiridas ao longo das situações vivenciadas e levam ao fortalecimento do corpo e amadurecimento da pessoa. Na concepção daqueles que compõe a chefia política do grupo, a maioria das lideranças são guerreiros, mas nem todo guerreiro se torna uma liderança. Entretanto, a diferença entre ambas as categorias são evidenciadas nas definições apontadas por aqueles que compõem a chefia política de Ywy Porã.

Liderança é uma coisa meio que técnico, por exemplo, a gente nomeia várias lideranças, daí a gente costuma a dizer, nem todas são lideranças, a gente fala entre as lideranças principais né, daí tem uns que tem o interesse em ajudar, mas às vezes não fala em público, não dá depoimento, tipo da aldeia, mas quando às vezes você precisa, pra ir pra fazer uma frente de protesto, tá ali, esse é o **guerreiro**. Não que a liderança não seja guerreiro, e que o guerreiro não seja uma liderança, mas às vezes é questão de comunicação, de quem tem a palavra (U. C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, maio de 2017).

Os guerreiros estão para defender a comunidade, ele é como um soldado, é aquele que aconteça o que acontecer ele não arreda, mas sim enfrenta. As lideranças são os que orientam os guerreiros, pois eles precisam de alguém para direcionar suas ações, para não agirem impulsivamente. O guerreiro diferente das lideranças, não tem articulação e nem representatividade junto a instancias externas e nem mesmo internamente na TI (N.C. liderança de Ywy Porã, abril de 2018).

O guerreiro dentro de uma aldeia deve ser esforçado, tem de entender do funcionamento de como é a política ali, tem de estar presente em tudo que acontece, tem de ser **forte na cultura**. Não adianta ser fraco na cultura e dizer que é um guerreiro, tem que encarar e superar tudo, nada pode ser difícil. Quando se entra numa terra em demarcação, ele é um guerreiro, **pois as vezes numa terra já demarcada, e se está num protesto, num movimento, as vezes ele só observa**. Já o guerreiro ele vai direto para o embate, e tem de se manter sempre nesta postura até o fim da vida dele, pois se ele se entregar, está traíndo o seu povo (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018. Grifos meus).

Guerreiro é aquele que luta pelos seus, que dá a vida pelo seu povo e que está ali pela causa indígena. No ATL, tinha um monte de índios que eu nem conhecia, mas era também por eles que eu estava ali lutando, não era só para o meu povo que eu estava lá, mas por eles também. Quando se tem algo que prejudica a causa indígena como um todo, os guerreiros lutam por eles (W.S. Vice-cacique de Ywy Porã, abril de 2018).

Através dessa ampla gama de posicionamentos acerca da definição dos guerreiros, vemos semelhanças em suas falas, termos como enfrentamento/embate, entendimento de política/lutas e o reconhecimento de um caráter mais combativo entre aqueles que experienciaram uma situação de retomada, em relação a aqueles que cresceram numa terra demarcada. Vemos também que os papéis das lideranças e dos guerreiros não são incompatíveis, no entanto, a diferença entre ambas as categorias reside no domínio da palavra, da representação, característica iminente das lideranças.

Como discorre Calávia Saéz (2010) a posição de liderança no mais das vezes é circunstancial. No caso aqui analisado, “se está liderança”, a medida que se é nomeado pelo cacique para ocupar tal posição, mas podendo deixar de ser com a emergência de outra configuração política. Há que se destacar que é verificado junto aos Nhandewa figuras que independente de ter sido nomeado liderança ou não, são reconhecidas pelo grupo por sua experiência pregressa nessa posição, e que podem continuar mantendo uma posição importante na política aldeã, mas não no sentido de representação *para fora*⁹⁶.

Os guerreiros, por sua vez, podem ascender a posição de liderança. No entanto, a partir do que foi observado, os primeiros ocupam uma posição mais perene e menos circunstancial do que as lideranças, isto em relação a aqueles que tiveram relevância em ações de resistência e lutas. Esses são sempre lembrados por sua atuação e estão sempre a disposição do grupo caso seja necessário. As lideranças por outro lado, nem sempre alcançam uma memória perdurável por seus feitos numa comunidade, como ocorre com o guerreiro e com o cacique, que com frequência são rememorados: “tempo de tal cacique, tal pessoa sempre foi guerreiro”.

As chefias políticas Nhandewa de Ywy Porã identificam três níveis de homens entre o grupo, conforme a ordem seguinte: 1) lideranças; 2) guerreiros e 3) os demais que não se enquadram em nenhuma dessas categorias, mas junto a eles são buscadas alianças. Todo homem adulto tem a possibilidade de se tornar um guerreiro, e inclusive acumular as duas prerrogativas (liderança e guerreiro), porém, não são todos que se desenvolvem a ponto de se tornar uma liderança com capacidade de representação e de fala, elemento imprescindível nas relações atuais em torno da luta pela terra e nas relações com os não índios.

Essa questão nos remete as discussões trazidas por Sztutman (2012) e desenvolvidas por Florestan Fernandes acerca da relação entre o domínio político e a guerra entre os Tupinambá, uma vez que os guerreiros, através dos seus feitos, poderiam angariar prestígio suficiente para “tornarem-se morubixabas, líderes comunitários ou mesmo multicomunitários” (Idem, p. 188), sendo imprescindível para tanto, o domínio da palavra.

De acordo com Fernandes, **se todo homem adulto tupi deveria ser um guerreiro**, o que implicava ter matado um inimigo no terreiro, não era qualquer um que possuía os atributos suficientes para se tornar um morubixaba. Tal estatuto pressupunha, poderíamos concluir, uma grande intensificação de capacidades e também signos, bem como um dom de influência que passava pela palavra; atributos, vale salientar, concebidos como advindos da guerra e,

⁹⁶ Outro panorama possível é a perda de relevância interna. Pereira (1999), remete um caso entre os Kaiowá de um chefe que liderou uma retomada e perdeu sua relevância após a demarcação, vindo a ser substituído pelo líder de outra parentela e expulsão da terra que ajudou a levantar, situação que considera incomum.

o que é mais importante, da relação com o inimigo, fonte de toda agencia (SZTUTMAN, 2012, p.188-189. Grifos meus).

Entre as lideranças de Ywy Porã há duas gerações distintas. Aqueles com idade acima de 40 anos, a inserção no contexto político aldeão não esteve vinculada a uma anterioridade de seus pais, mas sim pela inserção no contexto de redemocratização e pós-abertura da FUNAI, na qual os próprios indígenas passaram escolherem seus representantes políticos. Esta inserção foi oportunizada pela observação de comportamento comedido (consumo moderado de bebidas alcoólicas, regularidade no trabalho), demonstração de interesse em torno da política aldeã e parentesco.

Entretanto, aqueles com idade abaixo de 30 anos, foram iniciados tanto pela influência de seus pais, quanto pelo contexto de retomada, na qual muitos ainda eram crianças e/ou adolescentes e se viram enredados nos processos e lutas para a conquista do território⁹⁷. As lideranças com maior representatividade nessa TI, ou seja, aquelas que são capazes tanto de articular internamente quanto para representar e falar para fora, tiveram modos de inserção na política aldeã de formas semelhantes. A inserção dos mesmos foi *oportunizada* por alguma outra liderança para compor a política aldeã⁹⁸.

Tem de dar oportunidade para ser liderança. E pra ser liderança tem que ser participativo, ajudar em atividades de melhorias da aldeia quando fazemos. Mas se você diz não posso ir, não ajuda, só reclama com o cacique, não serve para trabalhar, a gente vai observando isso aí (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018).

Antônio Guerreiro Jr (2009) em sua pesquisa junto aos Kalapalo, realizada a partir dos discursos dos chefes, afirma que a chefia entre o grupo é uma condição ao mesmo tempo hereditária e desenvolvida no decorrer da vida. Essa preparação envolve o desenvolvimento de um corpo belo e forte, a demonstração de um comportamento generoso e a aquisição de habilidades linguísticas indispensáveis para o exercício de funções rituais (FRANCHETTO, 1986; 1993; 2000. In. OLIVEIRA, 2009, p.210).

A obtenção dessas capacidades ocorre a partir do que foi ensinado pelos chefes do passado a seus filhos. Em seu sentido mais específico, ela se refere à fala dos chefes, que por

⁹⁷ Macedo (2009) aponta que entre os jovens que acompanhavam os velhos em reuniões e articulações políticas no contexto de demarcação das terras dos Guarani no litoral paulista, se converterem em lideranças importantes na elaboração e veiculação de discursos no âmbito das demandas fundiárias e das políticas públicas que foram se ampliando nas décadas seguintes (Idem, p.117).

⁹⁸ Há também aqueles que não são lideranças, nem guerreiros, mas nem por isso deixa de ter seu peso nas relações estabelecidas internamente, pois através desses é que são estabelecidas alianças.

definição precisam ter sido preparados “[...]para se tornar pessoas de comportamento e capacidade oratória excelentes, capazes de orientar seu povo com uma fala tranquila e humilde, sem nunca dar ordens ou deixar transparecer [...] Deve-se fazer aquilo que lhes foi ensinado” (OLIVEIRA, 2009, p. 220).

Entre os Nhandewa, em oposição aos Kalapalo, a hereditariedade não se coloca como uma condição, mas nota-se que as lideranças melhores articuladas tem preparado seus filhos para ocuparem posições na política aldeã no futuro. No entanto, mesmo que se venha de um histórico familiar de caciques e lideranças pregressas, e nem mesmo a filiação garante o êxito nessa função, sendo necessário que haja o interesse do mesmo.

Costa (2016) em sua pesquisa junto aos Nhandewa de Pinhalzinho, identifica que o desenvolvimento de algumas capacidades que possibilitam aos mesmos para atuarem como lideranças, professores, entre outros, está vinculada ao “dom”. O dom discutido pelo autor diverge do sentido maussiano do termo (dar/receber/retribuir), e se refere a habilidades adquiridas ao longo da vida, que podem ser decorrentes de experiências pessoais, obtenção de capacidades e afecções coporais (de seres terrestres e espirituais), bem como aquelas pelo qual não se sabe de onde vem.

Diferentes saberes guarani, elementos muitas vezes classificados como cultura, estão ligados ao conceito de **dom**. Não me refiro à clássica noção antropológica de “dom” presente na teoria da dádiva de Marcel Mauss ([1925] 2003), mas sim a uma noção que os guarani usam para se referir as habilidades desenvolvidas a partir de experiências pessoais, geralmente relacionadas à potências que se ganha de entidades espirituais e capacidades desenvolvidas ao longo da vida. Uma Guarani pode dizer, por exemplo, que tem o dom para *porai* (canto), seja ele desenvolvido ou não ao longo da vida devido a uma potência dada por *Nhanderu* (nosso pai) ou algum *yraidja* (guias/ajudantes do plano espiritual). Outro Guarani pode dizer que é um bom caçador, porque quando era criança lhe passaram banha de tamanduá nas juntas, o que o fez ser hábil e rápido na mata. Ainda, outro Guarani pode dizer que tem o dom para ensinar e ser professor, sem saber exatamente de onde vem essa predisposição, interesse e/ou facilidade para o mesmo (COSTA, 2016, p.28. Grifos meus).

Mesmo que não se tenha observado ou sido remetido em momento algum essa noção de *dom* entre o grupo até aqui estudado, ela se complementa com as discussões desenvolvidas e que se aproximam mais daquela evidenciada por Mainardi (2015) em que o *interesse* se coloca como o elemento fundamental na aquisição de conhecimentos e no desempenho de determinadas funções.

Somada a estas, cabe acrescentar a *oportunidade*, constantemente reiterada pelos Nhandewa de Ywy Porã e a qual possibilita a obtenção de experiências e a intensificação das

capacidades adquiridas através do interesse em determinados aspectos, seja no âmbito político, da educação, saúde, espiritual e até mesmo adquiridas pelo *dom*. Desse modo, o interesse e a oportunidade intensificam a aquisição de conhecimentos e o desenvolvimento da pessoa.

Como as gerações atuais de lideranças em Ywy Porã foram forjadas a partir dos acontecimentos da retomada, entre as gerações mais novas são incentivados a dedicação aos estudos, em contraposição ao contexto das lideranças de hoje que não tiveram a mesma oportunidade.

Na concepção de uma das lideranças, o envolvimento direto nas lutas desde muito cedo, leva ao desinteresse e a perda do foco dos estudos, devido as constantes reuniões pelos quais precisam participar e das preocupações inerentes a função. Na análise do atual cacique, os jovens que no contexto da retomada estiveram enredados nas lutas [...] cresceram revoltados e largaram os estudos (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, maio de 2017).

Esse caminho, muitas vezes, se você começar cedo nele, quem tem o foco do estudo, pode esquecer. Que quando a pessoa tem de ser liderança, tem entre 16 e 17 anos, ele já é um líder forte, isso se ele começar mais cedo né. Então provavelmente nessa idade era pra estar na escola ainda, então se ele for um líder mesmo, que vai representar fora, a vida dele vai ser sair. Daí não tem como estudar” (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, maio de 2017).

Para as gerações que hoje estão na faixa etária de 10 a 11 anos, sobretudo entre aqueles que são filhos de lideranças, o foco nos estudos se coloca como um diferencial e uma educação voltada para a formação universitária. Isso pois, como definem, apesar de ressaltarem que as lutas no passado eram feitas pelo arco e flecha, hoje são feitas pela caneta e pelo manejo das leis.

Assim como o nosso ancestral coletava na mata o alimento e a matéria prima de que necessitava, o indígena universitário deve hoje “coletar” conhecimentos e prosseguir na cultura por outros meios. Se no passado o índio ia buscar a caça e tinha de atingir o alvo, porque na tekoá, a aldeia, crianças e velhos esperavam para saciar a fome, hoje temos de buscar não a caça, mas o conhecimento, temos de ser bons, atingir o alvo. Muitas vezes o nosso *gwyrapá*, arco e flecha, é outro; não é de madeira, cordão e penas, é, simbolicamente, por exemplo, o computador, as tecnologias, o livro, as ferramentas (SAMPAIO, 2017, p.36).

Apesar de remeterem a esta forma de luta que ocorre por meio da diplomacia, Kayamori (2012) salienta que a comparação com os modos das lutas do passado com aquelas efetivadas hoje “[...] possuem menos um sentido literal, do que metafórico” (Idem, p.112). Uma vez que, as lutas desenvolvidas pelo âmbito diplomático (pelas negociações e alianças) são muitas vezes consideradas ineficazes, sendo complementadas pelo enfrentamento.

No entanto, o conhecimento buscado junto aos brancos constitui apenas uma parte do processo de aprendizagem e fortalecimento do corpo. Busca-se na exterioridade, elementos que lhes servirão de bagagem para enfrentar as ofensivas da sociedade do entorno e do Estado sobre seus modos de vida. No entanto, o processo de aquisição de conhecimentos e fortalecimento do corpo não se desvincula daquele que se constitui o elemento central de sua cultura, vivenciado na casa de rezas, através das rezas e aconselhamentos do *txamoi*. Não raro em situações que antecedem importantes mobilizações, o *txamoi* em Pinhalzinho conversa com uma das lideranças desta TI, faz seus rituais, mobiliza espíritos e agências externas, objetivando que obtenham êxito em suas lutas. Também tem sido frequente o acompanhamento de um *txamoi* em desenvolvimento de Laranjinha em protestos e mobilizações diversas, eventos culturais entre as três TIs Nhandewa, realizando em todas elas uma das rezas tradicionais dos Nhandewa, o *nimbojeré*.

Mesmo que seja reiterada a necessidade do conhecimento das leis, dos trâmites burocráticos, entre os Nhandewa de Ywy Porã não são todas as lideranças que possuem um conhecimento minucioso destes aspectos. Neste sentido, são buscados parceiros (índios e não índios) que os auxiliam com estas questões, tais como o *articulador político* ligado ao movimento indígena, lideranças de outras TIs com conhecimento mais refinado acerca dos diálogos com canais institucionais e não índios que possuem proximidade junto ao grupo.

Como forma de aprimorar o acesso aos conhecimentos dos não índios e a manejar seus códigos na reivindicação de direitos, projetos, a opção no vestibular pelos cursos de nível superior na modalidade EAD, vem se expandindo entre a comunidade e pessoas próximas as lideranças de Ywy Porã. Essa forma de ensino se coloca como uma possibilidade mais tangível de formação universitária, em relação a um curso presencial, em que devido as grandes distâncias acaba sendo necessário deixar a TI e residir na cidade. Em conversa com dois excaciques de Ywy Porã, estes afirmaram o interesse em ingressar no curso de História pelo EAD da UEM⁹⁹, visto por ambos como uma possibilidade de aquisição de conhecimentos que lhes ajudarão na “vida” e na “lida” da vida política aldeã, por possibilitar o entendimento do contexto

⁹⁹ No Vestibular Intercultural dos Povos Indígenas do Paraná, além das vagas no ensino regular, a UEM (Universidade Estadual de Maringá) tem disponibilizado vagas suplementares na modalidade EAD em cursos de licenciatura. Esta modalidade passou a ser incluída desde de 2015, e a partir de então tem tido uma grande demanda entre os indígenas das TIs do Norte do Paraná, sobretudo nos cursos de (Pedagogia, História, Letras). Semelhante aos cursos regulares, os alunos do EAD também tem sido contemplado com bolsa permanência.

sócio-histórico que os cerca. Além disso, é ressaltado a obtenção de uma profissão no âmbito da educação escolar, com a conclusão de uma licenciatura.

Em Pinhalzinho, o cacique vem desenvolvendo com seus netos uma preparação para se tornarem lideranças, fazendo isto de modo semelhante aquela desenvolvida em Ywy Porã. Tais como: levando-os a participar de reuniões, aconselhamentos, e demonstrando como se deve portar e como conversar com a comunidade. Então nota-se que nas duas TIs há uma preparação geracional para a formação de novos líderes e que se colocam como projetos de futuro.

Cacique: Então ali né, nós fazemos as reuniões ali (mostrando uns bancos embaixo de árvores em seu quintal), eu sempre chamo as crianças aqui né e falo com os meninos... com os meninos que eu estou formando eles pra ser um cacique né. Eu falo pra eles: “olha criança, que nossa reunião ali é tudo em círculo, inclusive ali é uma roda né, então senta tudo em roda ali pra conversar, porque? Porque em roda, é que nem aqui você está vendo quem vem atrás de mim aqui, é um perigo né, de ter algum, e o de lá está vendo lá. Então os índios Guarani nunca senta assim, olhando na nuca um do outro, nunca senta né, porque pode vir um por trás lá, e fazer alguma coisa pra gente. Então por isso sentamos tudo assim. Vamos dizer que, nós combinamos qualquer coisa aqui, uma reunião pra gente falar com os brancos lá fora né. Então você esquece qualquer coisa e se eu der um sinal, uma piscada pra você “não fala aquilo”, daqui tá vendo né, a dica que eu dei pra você não falar aquilo né, então a pessoa fica insegura ali, então por isso que nós fazemos sempre, pra ninguém ver o sinal do outro, assinava tudo na mão né. Então isso é a intuição que a gente tem, é o jeito que a gente tem de ensinar as crianças e o jeito que eu estou preparando essa rapaziadinha.

Leticia: O senhor falou que prepara as crianças hoje, mas o senhor teve uma preparação, as lideranças de hoje tiveram uma preparação anterior?

Cacique: Não, não teve não, nós começamos agora. Porque a gente viu que tinha coisa que estava pegando mesmo agora né, então a gente está preparando pra isso né, porque a gente está percebendo que estamos perdendo tudo que nós tinha, depois que entrou muita coisa pra dar conta de nós aqui, então estamos perdendo bastante né. Então eles podem estudar, fazer tudo o que eles quiserem na vida, mas nunca deixe de ser um índio, nunca deixe de sua cultura, de sua terra, de sua família. Porque cada um que tem sua família aqui no Pinhalzinho, nunca se esqueça da sua aldeia e não se esqueça daquilo que é daqui. Então na preparação eu falo pra eles, porque tem muitos que estudam, vão para a cidade e não voltam mais, fica por lá mesmo. Então essa preparação é também para estar aqui dentro com nós e nunca largar.

Leticia: E que tipo de perda é essa que o senhor está falando?

Cacique: A primeira perda que nós tivemos foi a nossa língua, e a nossa cultura nós perdemos bastante por causa da cidade. Olha, aqui tem bastante índio que estuda aqui né, mas depois que se formar, ou que vão estudar na cidade, vão pra faculdade e não volta mais aqui. Durante quatro, cinco ou talvez até mais, e depende, se não passar de ano vai mais do que isso né. Então naqueles quatro ou cinco anos, esqueceram tudo né, como é que era aqui e já vão acostumando com as coisas da cidade, com a comida, com a fala, com os amigos, tudo o que aqui não tem, lá vai ter, talvez até uma comida melhor, então vão acostumando e aí, tem que pensar muito pra voltar aqui outra vez, só que não sabem o quanto

estão perdendo, porque a cidade hoje não é fácil não. Então é isso, e nós vamos perdendo e perdendo... (S.A Cacique de Pinhalzinho, novembro de 2016).

Tomando como base os depoimentos anteriores das lideranças políticas de Ywy Porã e este último do cacique de Pinhalzinho é possível perceber que entre os Nhandewa, o processo de preparação dos guerreiros e lideranças entre os jovens, ocorre por ações conduzidas por lideranças veteranas e não se desvincula de suas práticas sociais e da vida cotidiana, na qual o ver, ouvir e sentir e presenciar determinadas situações, através da experiência direta, consiste nos modos de aquisição do conhecimento.

Como salienta Carneiro da Cunha (2009), a aquisição do “[...]conhecimento está fundado na experiência direta” (Idem, p.365). A mesma autora salienta que o conhecimento tradicional não se constitui como um acervo fechado, ao qual nada pode ser incluído, ele é antes aberto a inovações. Ainda, sobre suas formas de acesso, Carneiro da Cunha ressalta que,

[...] importa antes a cadeia de transmissão de conhecimentos entre “detentores com autoridade (mas não necessariamente com autoria) e seus aprendizes autorizados” do que as coisas e os conhecimentos por eles mesmos; o valor do conhecimento está privilegiadamente na troca, em seus processos de aquisição. (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p.11 apud MAINARDI, 2015, p.105).

Para o cacique de Pinhalzinho, a preparação dos guerreiros também se pauta na busca pela permanência dos jovens na aldeia. Tornar a vida em comunidade um atrativo aos jovens é um desafio, sobretudo após a ida para a universidade e demais experiências de vida na cidade, uma vez que nela acabam tendo acesso a uma rede muito mais ampla de possibilidades¹⁰⁰. Assim como a convivência excessiva com os brancos, considerada um dos principais fatores que incidem na perda da cultura.

Em um contexto geográfico e linguisticamente distante, mas pertinente ao que se diz aqui, entre os Karajá, a perda da cultura não tem sido associada apenas à mistura, mas sim a preeminência e um interesse maior no modo de vida dos brancos, tanto entre os mestiços como entre os “índios puros”¹⁰¹:

Assim, quando os Karajá de Buridina dizem que ‘a cultura/tradição está acabando, porque misturou muito’, o que está em foco não é a mestiçagem em

¹⁰⁰ Goulart (2014) a partir de sua pesquisa junto aos estudantes universitários indígenas na UEL (Universidade Estadual de Londrina), aponta que enquanto se está na aldeia a cidade é vista um como espaço de oportunidades, quando se reside nela, passa a ser um local de desamparo, por não dispor das redes de apoio que se tem no contexto aldeão.

¹⁰¹ Embora a noção de pureza entre grupos indígenas seja problemática, aqui será utilizada a noção dada pelos indígenas ao autor e que se aproxima daquela verificada no contexto aqui pesquisado. São considerados índios puros aqueles quem os dois genitores são indígenas (sem a mestiçagem com não índios).

si, mas a forma específica que este processo vinha tomando nesta aldeia desde a década de 1970, com o início dos casamentos misturados: um privilégio da perspectiva dos tori (brancos) (NUNES, 2009, p.12).

Em Ywy Porã (aguardando demarcação) é verificado uma situação relativamente distinta daquela verificada relação ao Pinhalzinho (uma terra regularizada), e no qual a luta tem sido pela permanência dos jovens na aldeia, o que põe em risco as lutas futuras e a liderança do grupo. No entendimento do ex-cacique e liderança da TI:

Essa questão de proximidade, em comunidade que já está demarcada, não cria 100% um vínculo... aqui não vou dizer que não temos problemas, existe probleminhas sim, mas ... quando a comunidade já é demarcada, nem todo mundo é tão próximo um do outro, as vezes eu não consigo me ver longe daqui por causa disso, porque um vai na casa do outro, existe as coisas, as vezes tem fuxico, mas um vai na casa do outro, se faz um negócio (churrasco, festinhas) e todo mundo tá ali, contribui... vai chamar para fazer uma limpeza e todo mundo tá ali, então cria uma proximidade. E quando que você cria esse laço forte de proximidade, você vai pensar mil vezes antes de fazer qualquer coisa para o próximo... se você come junto, bebe junto, trabalha junto, pensa junto no bem da comunidade, que força que eu vou ter de fazer uma dessas, vai ser uma traição eu por alguém fora daqui... e qualquer outras comunidade que não é assim, a pessoa fica muito desligado um do outro... e numa área já demarcada, cada um cuida do objetivo dele, o outro que mora lá tem as coisas dele, e como eles não precisam de estar se reunindo sempre, só se reúnem quando o pau está quebrando, aí não une, aí não tem como se unir ... já numa retomada é diferente, agora aqui põe uns filmes direto, de índio aí, vem todas as crianças, que estão fazendo isso agora, então vai todo mundo ali, no outro dia estão perguntando se vai ter mais **e acaba tendo uma preparação da juventude acabar sendo líder**, começando por aí... **pois se não está unido, não tem luta** (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, junho de 2017).

No caso de Ywy Porã, a despeito das brigas e desentendimentos atrelados a vida em grupo, outrossim, as dificuldades inerentes ao processo de retomada, as atividades realizadas de modo conjunto, a luta pela terra reconhecida por eles como o local de vivência de seus antigos parentes, na concepção das lideranças desta TI, os impelem a permanência, como foi destacado pelo ex-cacique, devido aos vínculos de proximidade criados entre os moradores que residem junto desde a retomada. Cabe ressaltar que a hostilidade de muitos habitantes de Santa Amélia e o temor de repressão policial junto aos jovens de Ywy Porã, tudo isto em razão da instabilidade da terra, possui um peso relativamente forte na pouca frequência dos jovens no usufruto do espaço urbano para diversão, consumo de bebidas. Contudo, o longo convívio em comunidade na terra em litígio, acaba sendo complementar as ações desenvolvidas para a preparação dos guerreiros e lideranças.

A escolha dos caciques lideranças entre os jovens, também atualizam a relação observada por Calávia Saéz (2010) o qual identifica num contexto relativamente recente, que a necessidade de representação para fora, elaboração de projetos levou a instituição das posições

de liderança entre as comunidades indígenas. No caso aqui observado, somam-se a esta, as posições de articuladores políticos e os guerreiros.

No que tange a composição das lideranças e guerreiros entre os Nhandewa de Ywy Porã, como podemos ver anteriormente, tem sido buscada a formação destes quadros junto a sua base, isto feito através de modos próprios de produção do conhecimento pautadas na vivências cotidiana, sem desconsiderar as relações de parentesco. Enquanto que os articuladores políticos são forjados no seio dos movimentos nacionais, no relacionamento com organizações diversas, entre outros.

Os jovens, durante a preparação dos guerreiros ao serem levados para participarem de manifestações, reuniões e movimentos mais amplos, são colocados em circulação para além dos espaços interaldeãos, passam a se relacionar com lideranças de outras localidades e a ter contato com outras formas de ações, se conectando à outras redes a partir de demandas de lutas específicas.

Em torno destes quadros da política indígena de surgimento relativamente recente, (lideranças, guerreiros, articuladores políticos) vemos um distanciamento do modelo instituído pelos órgãos indigenistas SPI/FUNAI, e a emergência de um modelo próprio de organização e formação entre os grupos indígenas, mais de acordo com suas necessidades e anseios, visando tanto as relações com a sociedade nacional, sobretudo nas demandas por projetos, relações com ONGs, etc. Mas também, não desconsiderando as relações com a comunidade e a articulação com outros grupos indígenas, que tem desenvolvido suas ações tanto por meio da diplomacia, como através do enfrentamento e sem se desvincular de aspectos tradicionais, como o uso de marcadores diacríticos que remetem a cultura, performances e um intenso processo de aprendizado, o qual não desconsidera o acesso ao ensino superior.

CAPÍTULO 4 PARENTESCO ESPARRAMADO E MOBILIZAÇÕES INTERALDEÃS

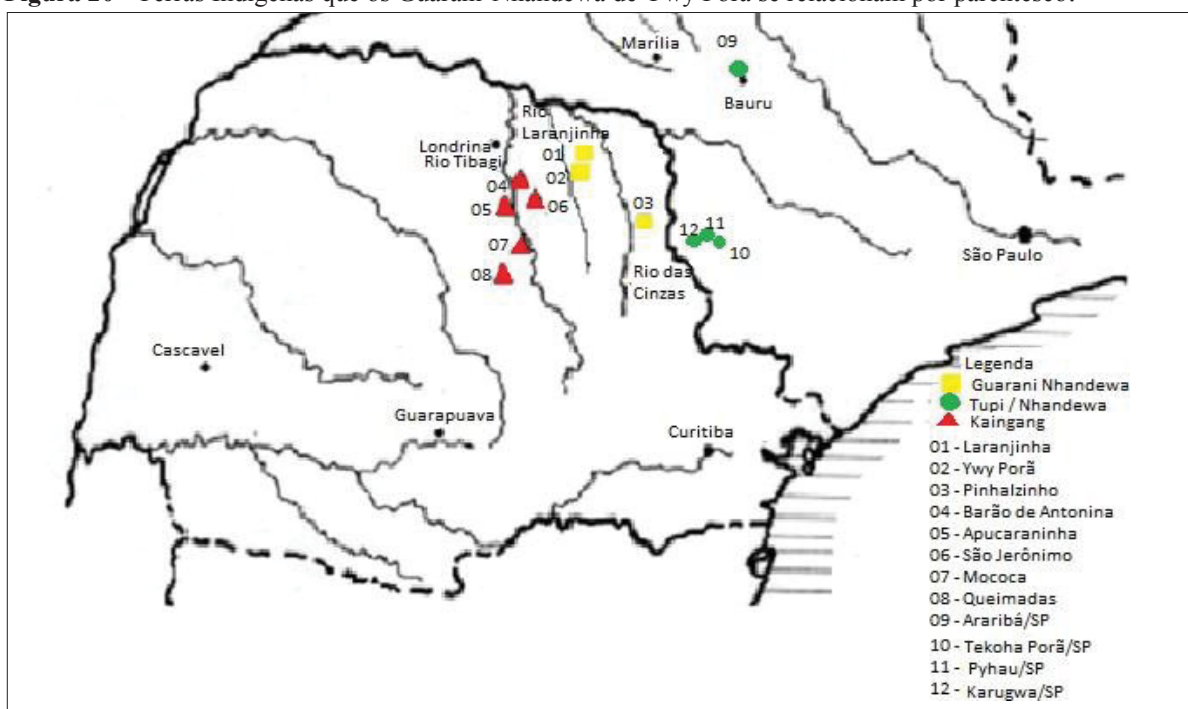
4.1.PARENTESCO ESPARRAMADO

A inserção regional dos Nhandewa de Ywy Porã (bacia do rio das Cinzas), a uma territorialidade mais ampla junto aos Kaingang, Nhandewa e Xetá da bacia do Tibagi possui implicações diretas nas ações desenvolvidas para o fortalecimento do parentesco e na intensificação das mobilizações e articulações interaldeãs, estas últimas, imprescindíveis nas lutas pela demarcação da terra e nas lutas por direitos.

A política de fundação dos aldeamentos indígenas nas bacias dos rios Paranapanema, Tibagi, Verde, Itararé, ao longo do século XIX, promoveu a convivência entre etnias e subgrupos distintos (Guarani Kaiowá, Nhandewa, Kaingang), motivando um sistema de interações interétnicas, inclusive com não-indígenas (MARCANTE, 2012).

No século XX, essas relações permaneceram com as ações do SPI. O Posto de Atração fundado pelo órgão indigenista junto ao rio Laranjinha em 1918, para pacificar os últimos Kaingang que viviam afastados do sistema de colonização na região, contou com a presença de indígenas Guarani-Nhandewa, com índios Kaingang trazidos dos aldeamentos de São Jerônimo e Ortigueira. Ramos (2008) remete a uma unidade sociológica entre os Kaingang da margem direita da bacia do Tibagi e os Nhandewa da bacia do Cinzas. O parentesco dos Nhandewa por sua vez, se estende aos Tupi Guarani (Nhandewa) de Pyhaú, Karugwá, Tekoha Porã e Araribá (Figura 20).

Figura 20 - Terras Indígenas que os Guarani-Nhandewa de Ywy Porã se relacionam por parentesco.



Fonte: D'ANGELIS (2010) (adaptado).

Albernaz (2009) fala da existência de um “parentesco esparramado” entre os Ava-Chiripá (Nhandewa) da TI Oco’y em Guaira-PR, por conta das pressões sofridas pelo grupo no início do século XX. Com isso, diversas famílias extensas se estabeleceram em mais de uma TI, e mesmo pelas cidades da região, o que por sua vez, motiva constantes visitas e mudanças (Idem, p. 65). Os Guarani-Nhandewa da bacia do rio das Cinzas, do mesmo modo, possuem um grande número de parentes vivendo em diversas aldeias do Paraná e no Estado de São Paulo e Paraná, espalhados em dezenas de municípios, vivendo tanto na área rural quanto urbana, porém, sem perder o vínculo com aqueles que permaneceram nas terras indígenas.

Como as TIs em geral estão cada vez mais populosas, sem haver, no entanto, um aumento proporcional de suas extensões territoriais, as restrições para a entrada de não índios e até mesmo índios mestiços nas TIs (filhos de pais brancos), têm sido colocadas em prática há algum tempo. Santos (2017) ressalta que entre os grupos indígenas, a restrição “[...] é uma das primeiras medidas que tomam para demarcar claramente fronteiras com não indígenas, e marcar a nova situação histórica (Oliveira, 1988) em que vivenciavam, de autonomia indígena dentro dos espaços que acabavam por conquistar” (Idem, p.131).

Entre as três TIs Guarani Nhandewa da bacia do rio das Cinzas, o casamento endogâmico, apesar de preferencial, não se impõe como uma regra, como ocorre em outros

subgrupos Guarani (como os Ava Guarani estudados por Albernaz [2009]; e os Mbya analisados por Mello [2006]) que rejeitam o casamento interétnico. Para compreender um pouco do funcionamento das regras de casamento em Ywy Porã, torna-se necessário retomar o contexto das duas outras TIs Guarani-Nhandewa da região.

As relações interétnicas dos Guarani Nhandewa com não índios quanto com indígenas de outras etnias, implica em definições próprias acerca da identidade e o pertencimento a etnia. Arilza N. de Almeida (1982) e Valéria E. N. Barros (2011) discorrem sobre as categorias levantadas pelos Nhandewa de Laranjinha em torno dessa questão.

Dentro da categoria nativa “índios”, mais ampla, Almeida apontava que os moradores de Laranjinha reconheciam outras três categorias: “índio puro”, “misturado” e “mestiço”. A categoria “índio puro”, ou “guarani puro”, incluiria todos cuja ascendência direta fosse Guarani, podendo um homem guarani, filho de pai “misturado”, se casar com uma mulher guarani ter “filhos puros”.

A categoria “misturado” não negava a condição de “índio”. O indivíduo que se enquadrasse nela não era considerado “guarani puro” porque um dos seus genitores pertencia a outra etnia, mas poderia ser considerado como “índio puro” por não ter ascendência não-índia.

A condição de “mestiço” indicava um ascendente (pai ou mãe) não-índio, e poderia ter uma conotação positiva ou negativa. Se o indivíduo apresentasse um comportamento adequado aos padrões do grupo, seria enfatizado seu caráter de “índio”. O mesmo não aconteceria caso sua conduta fosse reprovada. Assim, Almeida afirma que ao filho de um Guarani com uma pessoa de outro grupo indígena seria assegurada a condição de “índio” o acesso à terra e demais recursos disponíveis na TI. Mas o ser ou não Guarani estaria condicionado ao critério de patrilinearidade ou socialização na cultura Guarani. Sendo o pai Guarani, a identidade do filho seria garantida pela tradição da patrilinearidade, que, segundo Almeida, tinha forte peso no interior do grupo. No caso da mãe ser Guarani, os filhos poderiam adquirir a identidade desde que socializados no interior do grupo (BARROS, 2011, p. 136).

O pertencimento à etnia, portanto, ocorre tanto pela patrilinearidade, quanto pela socialização no grupo. Almeida (1982) em suas análises sobre a construção da identidade em Laranjinha aponta como fatores hipotéticos para a sua constituição: filiação, domínio linguístico, conhecimento de técnicas artesanais e participação religiosa (casa de rezas). Barros (2011) afirma que a filiação seria um elemento obrigatório e nenhum outro elemento isolado poderia garantir a um indivíduo a identidade Guarani. Somada a filiação (sempre com um ascendente indígena), o conhecimento da cultura, a socialização no interior da aldeia e a vivência no território, também se vinculam a identidade e o reconhecimento enquanto pertencente à etnia. De acordo com Barros (2011) a importância do território se coloca a partir do tipo de vida que nele se leva “[...]pois é a partir dele que o grupo se reconhece e é reconhecido enquanto Guarani (no caso da sociedade envolvente, como ‘índios’), dado o tempo de vivência coletiva e experiências construídas em torno desse local, dessa terra” (BARROS, 2011, p.140).

O domínio linguístico se coloca como um dos marcadores fundamentais de pertencimento e reconhecimento entre os Guarani de diversas localidades, sobretudo entre os Mbya (Macedo, 2009; Mainardi, 2011). No entanto, entre os Nhandewa da bacia do Cinzas que têm o português como língua corrente, apesar dos esforços na recuperação do idioma efetivados principalmente a partir da escola, o conhecimento da língua nativa não se coloca como um elemento determinante no pertencimento e identificação, como demonstra a fala do cacique de Pinhalzinho.

O que faz mesmo a gente ser índio né, é uma identificação que a gente tem que a gente é índio e de nossa cultura! Porque hoje a nossa língua Guarani, é bom, não podemos esquecer, **agora o mais importante é a nossa cultura que nós fazemos, nossa comida e nossa tradição**. Porque hoje a língua se você aprender (se referindo a mim enquanto pesquisadora), se você vir aqui direto, se você vir aqui, hoje amanhã e depois daqui dez anos você vindo aqui, você aprender toda a nossa língua Guarani, você vai aprender. Se você entrar numa aldeia com aquela (a língua) e falar eu sou índia, vão acreditar não é mesmo? Você tem os cabelos pretos né, cabelo liso, você pode chegar em qualquer aldeia e dizer eu sou índia falando a nossa língua, você passa por índia né. Então nossa língua é muito bom, mas aquele um que quiser ser índio, se aprender a nossa língua, ele passa, mas não passa pela cultura, né? Você não vai saber o significado da nossa casa, você não vai saber o significado para o que que é nosso *Takuapú*, nosso *Mbaracá*, você não vai saber, muito difícil né, tudo o que tem dentro de uma Casa Grande (casa de reza) você não vai saber se te perguntar. Agora se perguntar para um rezador e para um índio verdadeiro ele vai saber né. Então a língua, eu mesmo não sei falar direito não, sei muito pouquinho, mas eu sei tudo a nossa tradição. Enquanto algum sabe tudo a língua do Guarani que aprendeu, mas não sabe nossa tradição né, então pela língua ele passa em qualquer lugar se quiser como índio, **então a língua é bom, mas não é tão importante quanto o nosso costume**. Então aqui pra nós, eu sempre trago isso aqui pra nós né, para os alunos daqui da escola né pra vim aprender alguma coisa aqui, não vem direto, mas sempre a gente tem dado atenção, não é igual como nós temos nossas famílias aqui né, tem a minha família e a família do Zezinho lá embaixo né. (S. A. Cacique de Pinhalzinho, novembro de 2016. Grifos meus).

Embora seja constante a reafirmação da necessidade do *resgate* da língua entre os Nhandewa das três TIs da bacia do Cinzas e enfatizada sua importância, esses outros elementos são considerados primordiais para o pertencimento e a identificação no grupo como a filiação (no âmbito materno ou paterno), bem como a socialização no interior da terra indígena¹⁰², já

¹⁰² Em conversa com o ex-técnico de humanas do PBA-CI, dentro do projeto de compensação um programa que prevê a elaboração de materiais e registros audiovisuais acerca das histórias e da língua indígena. No entanto, o cacique de Pinhalzinho solicitou para que não fossem realizadas atividades sobre este último aspecto, pois como há poucas pessoas fluentes na língua indígena, grande parte dos seus moradores não se veriam contemplados nesta ação. Isto pois, o domínio do idioma hierarquiza, promovendo distinções referentes a quem teria *mais ou menos cultura*, do mesmo modo como ocorre entre *índios puros e misturados*.

que a língua pode ser aprendida inclusive por não índios, enquanto o “costume, a cultura” e o conhecimento, só se adquire na vivência cotidiana¹⁰³.

De acordo com Barros (2011) desde a década de 1990, entre os Guarani e Kaingang da região foram criadas pelas lideranças indígenas, regras para limitar a entrada de não-índios nas aldeias via casamentos. Conforme a autora, foi estabelecido em Laranjinha que se um homem Guarani se casasse com uma mulher não-índia ela poderia morar na TI. No caso de homem não-índio casado com mulher indígena, não poderia. Contudo, nessa regra havia muitas exceções, sobretudo entre as famílias ligadas ao poder político e entre aquelas que gozavam de prestígio de no interior do grupo (BARROS, 2011, p. 136). Ao final, ela regra tornou-se mais difícil de ser cumprida, “[...] à medida que casamentos entre índios e não-índios aconteciam – principalmente após a conversão do grupo (à CCB), que se viu inserido em novas possibilidades de alianças” (BARROS, 2011, p. 137). Atualmente a CCB tem tido forte influência nas uniões de indígenas com não-índios entre os Guarani-Nhandewa (assim como nos pleitos eleitorais), uma vez que tem como regra o casamento na “doutrina”, ou seja, o casamento entre pessoas pertencentes a mesma religião.

Os casamentos com não-índios, por sua vez, possibilita uma ampliação das redes de parentesco nos municípios vizinhos e relações de compadrio, possibilitando auxílios e presentes. Muitos dos casamentos ocorrem nos municípios em que os indígenas estabelecem relações de comércio, ensino, amizades. Não raro, as uniões acontecem dentro da rede de parentesco dos próprios não índios que já possuem uniões com os Nhandewa. Outrossim, nem todos os casamentos com não-índios implicam em ir morar dentro da terra indígena, pois alguns acabam optando por residir junto do cônjuge na cidade, e passam a contar com a rede de auxílios dessas famílias. Para as jovens indígenas, muitas as vezes o casar com não-índio implica na possibilidade de melhores condições de vida fora da aldeia¹⁰⁴.

¹⁰³ Nunes (2009) ao se debruçar sobre a mestiçagem entre os Karajá remete a análise de Roberto Cardoso de Oliveira em “*O índio no mundo dos brancos*” (1964[1972]), junto aos Ticuna do alto curso do rio Solimões. Esse grupo indígena no contexto do extrativismo do caucho, embora estivessem bastante integrados à sociedade nacional e vistos pela sociedade regional como não-índios, essa posição é refutada pelo autor de modo que “[...] A interiorização dos padrões de comportamento do branco pelo índio” (op.ct., p.100) não é a seu ver, suficiente para promover a transformação total dos Tukúna em “civilizados” (NUNES, 2009, P. 04). Essa constatação se dá mediante a identificação de que mecanismos internos referentes ao sistema de parentesco, como a “afiliação clânica” permaneciam como referenciais para calcular a posição no interior do mesmo, sendo esses, elementos fundamentais para o auto reconhecimento e pertencimento à etnia.

¹⁰⁴ Num caso distinto, o casamento de uma mulher indígena em uma das TIs Nhandewa, com formação universitária e atuante no movimento indígena, com um não-índio (vinculado à CCB) trouxe algumas consequências a ela. Ao deixar o ambiente aldeão para residir no município do esposo, ela deixou de ter o protagonismo e a visibilidade conquistada por sua atuação e de usufruir de certas prerrogativas do movimento

Segundo relatos de uma liderança de Pinhalzinho, nesta TI há uma orientação (a depender do pertencimento familiar) que estabelece que o casamento de mulheres indígenas com homens não-índios, há a necessidade de se esperar dois anos para residir na TI. No entanto, essa pode ser flexibilizada, dependendo da avaliação da índole da pessoa e de seu nível de interesse.

Em conversa sobre as implicações dos casamentos com não índios com alguns moradores de Ywy Porã (em que estavam lideranças, mulheres, jovens), as discussões culminaram numa apreciação moral sobre os brancos e como caracteriza as relações sociais entre índios e não índios. Foi ressaltado pelas lideranças, que a restrição à entrada de homens não-índios seria justificada em razão de seu caráter mais oportunista e ambicioso, podendo vir a *se meter na política*, ou seja, em seus acordo e negociações entre as famílias extensas. Sobre essa questão foram trazidos vários exemplos de homens não-índios, que ao passarem a viver em aldeias da região, promoveram *concentração de terras* – comprando porções de outros indígenas, venda de madeiras, instalação de portos de areia e privação no acesso a áreas em que são obtidos recursos de uso comum, como a *taquara*, matéria-prima utilizada na fabricação de artesanatos.

Podemos perceber nesses comentários, que a individualidade e a acumulação contrastam com os valores que atribuem como inerentes ao índio, como um maior senso de coletividade e marcado desprendimento. Do mesmo modo, ao refletirem sobre a frouxidão referente a entrada de mulheres, consideram como absurda, uma vez que as restrições deveriam ser iguais, isto pois, quando os não índios vêm para a aldeia, trazem concepções diferentes [...] *são espertalhões e passam a perna nos índios* (E.J. Ywy Porã, junho de 2017).

A ocorrência de casamentos endogâmicos entre os Guarani Nhandewa da região tem sido baixa. Entre as justificativas apontadas, têm sido a de que as aldeias são pequenas (Pinhalzinho 160 habitantes, Laranjinha 240 e Ywy Porã 70) e portanto, seriam todos parentes bastante próximos, inviabilizando com isso uniões no interior do grupo. Em Pinhalzinho e Laranjinha, embora afirmem que a tendência de não aceitar não-índios seja regra em quase todas as aldeias, a depender de qual família se pertence, as restrições para a entrada de cônjuges

como a participação em viagens, congressos e eventos diversos, além da ocupação de cargos importantes no interior de organizações indígenas. O abandono das atividades vinculadas ao movimento indígena foi relacionado ao ciúmes do marido.

não-índios são flexibilizadas. O que pode ser verificado no número relativamente alto de uniões com não-índios nas duas TIs.

Entre os Nhandewa de Ywy Porã, preocupações com o futuro do grupo atravessam discussões sobre a ampliação do parentesco, mediante uniões com outros indígenas e a restrição à entrada de não índios. Isto pois, nas falas de uma das lideranças [...] *se estão reivindicando terras, precisam de índios para povoá-la* (N.C. liderança de Ywy Porã, dezembro de 2016). E numa perspectiva distinta das outras duas TIs na Bacia do Rio das Cinzas, como forma de evitar o casamento com não-índios, os jovens de Ywy Porã têm efetivado a regra de “*casar na cultura*” ou “*casar certo*”, através de casamentos com Kaingang.

Eu sempre ouvi uns Guarani Nhandewa mais velho que eu, e inclusive respeito que tentou dar algumas justificativas sobre a cultura, perda da cultura e casamento fora, só que quando eu falo fora de cultura, é fora de cultura mesmo... *ah, mas aí não tem jeito né, que aqui não tem, aqui é tudo parente e tal...* mas aí eu fiquei pensando, se eu for ter que casar dentro da minha cultura, não vai dar certo, porque vamos ser bem sincero, porque o Guarani Nhandewa daqui do Norte do Paraná, ele tá muito acabado, tá muito fraco, e as vezes isso é só uma justificativa né pra muitos. **Porque casar fora da cultura pra mim, é casar com um não índio**, então se eu fosse ficar esperando uma mulher da mesma etnia minha, onde é que eu ia achar? Aqui em Laranjinha por exemplo né, no próprio Pinhalzinho, mas percebo que mesmo os esforços de alguns mais velhos dentro dessas comunidades, ainda as portas estão abertas ao mundo lá de fora pra dentro da aldeia. Aí um dia eu ouvi uma pessoa dizer bem aqui, uma pessoa de respeito, velho, falou assim: eu não gosto de Kaingang, daí eu peguei e chamei o F. (cacique), e falei, isso que já existiu no passado de Guarani e Kaingang já era. Agora, eu não vou nem contra a ideologia da pessoa, ninguém pode fazer isso, mas pra nós fortalecer hoje, onde é que nós vamos arrumar? O Guarani Nhandewa está muito ligado ao mundo lá fora hoje. Então eu não tenho nenhum certo tipo de preconceito, muito menos receio na questão de casamento com Kaingang. Quem me dera se toda juventude aqui que as vezes fala em casar e arrumar lá fora, às vezes fosse arrumar um Kaingang ou uma Kaingang pra casar, igual a própria R. fez. Tá certo, tá lá hoje, mas amanhã se ela quiser voltar pra cá com o marido, o lugar vai tá aqui e a aceitação vai ser boa, assim como tá sendo a aceitação dela lá, a aceitação do marido dela também seria aqui (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, junho de 2017. Grifos meus).

Os casamentos entre Guarani-Nhandewa com Kaingang ou com mestiços Guarani-Kaingang vêm acontecendo desde o início dos trabalhos do SPI na região no início do século XX, assim como os casamentos com não índios. Em Pinhalzinho e Laranjinha também ocorrem casamentos interétnicos com Kaingang, entretanto, em menor proporção. No entanto, esta prática tem desencadeado críticas de moradores de outras TIs Nhandewa, ao afirmarem que eles estão enchendo Ywy Porã de Kaingang, outrora seus inimigos. Além disso, tem gerado até mesmo imprecisões entre os indígenas envolvidos nessas relações, sobre o pertencimento entre as gerações futuramente e com qual etnia irão se identificar. Contudo, os casamentos entre Nhandewa (sobretudo Ywy Porã) com os Kaingang da bacia do Tibagi vêm se ampliando a

despeito das diferenças entre as etnias e o preconceito existente, sobretudo, verificado mais entre indígenas mais velhos de outras TIs Nhandewa.

Géssia Santos (2017) em sua pesquisa junto à TI São Jerônimo aponta que nos casamentos misturados (Guarani/Kaingang/Xetá), o pertencimento étnico ou “predominação” como definem, ocorre pela patrilinearidade. No entanto, não é desconsiderado um certo nível de autonomia na escolha do pertencimento étnico, este geralmente pautado em aspectos culturais, sobretudo, no domínio da *linguagem*. “[...]No entanto, ainda que o cacique Kaingang afirme que será a família que decidirá a “cultura mais forte” que seguirão os filhos frutos de casamentos interétnicos, ele entende que o que prevalecerá mesmo será o domínio da língua” (Idem, p.128).

Spenassato (2016) em seu trabalho realizado na mesma TI São Jerônimo, identifica critérios semelhantes em torno do pertencimento étnico, em que no mais das vezes a patrilinearidade se coloca como item operativo na escolha de qual grupo pertencer entre os índios *misturados* (frutos de duas etnias distintas). A autora, entretanto, salienta que além de elementos sanguíneos são acrescentados em torno do pertencimento étnico, aspectos derivados das relações sociais e dos cuidados na criação da pessoa.

O parentesco, nesse sentido, não é questão de sangue, embora esteja relacionado. É mais uma relação social, marcada principalmente pelas relações de cuidado, educação e solidariedade. A prática da *criação* pelo cônjuge da mãe e da adoção e criação dos filhos dos filhos (pelos avós) redefinem as orientações de parentesco sem que haja grandes dramas familiares, como geralmente ocorre nas sociedades ocidentais, onde a ideia de conexão de sangue é levada a sério e por ela travam-se intensos conflitos e desavenças. [...] Acredita-se localmente que se adquire mais conhecimentos de uma das partes constituintes, ou de uma das partes da família, mais do que da outra, por isso, apesar de haver o reconhecimento da própria dualidade constitutiva, geralmente as pessoas reconhecem uma definição apenas, a *etnia* da qual se ‘puxou mais’ (SPENASSATO, 2016, p.135).

Barros (2011) através da elaboração de uma genealogia de algumas famílias Nhandewa de Laranjinha, Pinhalzinho e São Jerônimo identificou que nas primeiras gerações a maior parte dos casamentos *para fora* do grupo se dá entre Guarani e não-índios, uma vez que as políticas indigenistas no XIX e XX incentivavam a miscigenação com não-índios, embora seja verificado logo após o início das ações do SPI na região, casamentos entre Guarani e Kaingang¹⁰⁵. A

¹⁰⁵ Uma das uniões mais antigas na qual relatam os Nhandewa é a do casal Pedro Coroado (Kaingang – da TI Mococa) e Joaquina Lourenço (Nhandewa – região do Bananal-SP). Conforme Barros (2011) Pedro Coroado trabalhava “amansando índios” e conheceu Joaquina Lourenço no Estado de São Paulo e posteriormente ambos se estabeleceram no Posto Velho. Das três filhas do casal, a mais velha vive na TI Laranjinha, uma na TI São Jerônimo e a mais nova no município de Santa Amélia, casada com um não índio. Outro casal de Nhandewa e Kaingang que

autora, entretanto, constata que a partir da terceira geração é identificado um maior número de casamentos entre Guaraní e outras etnias, sobretudo, Kaingang.

[...] Isso pode indicar tanto a necessidade desses grupos estabelecerem alianças internas (tendo em vista uma oposição nós X eles, ou índios X não-índios), como também a diluição das fronteiras étnicas na região, a partir da nova situação vivenciada pelos grupos no século XX (a tutela, a sedentarização) (BARROS, 2011, p.129).

A partir de um breve levantamento genealógico acerca das duas famílias extensas existentes em Ywy Porã, foi possível identificar dois aspectos distintos em torno das relações de parentesco estabelecidos com os Kaingang. Numa das famílias extensas e sua rede de influência, os casamentos realizados com indígenas da etnia Kaingang tem sido realizados a partir da segunda geração.

No caso da outra família extensa, o parentesco com os Kaingang se deu a partir de mulheres não índias (ambas irmãs), na qual uma se casou com um Nhandewa e a outra manteve seu relacionamento com um Kaingang. A mulher que se casou com o Nhandewa, num relacionamento anterior, teve sua primeira filha com um Kaingang da TI Barão de Antonina¹⁰⁶. Posteriormente, os filhos do casal (não-índia e Nhandewa) foram inseridos em relações mais amplas de parentesco com os Kaingang, em razão da irmã mais velha.

A expansão do parentesco desta família extensa Nhandewa com os Kaingang, tem possibilitado uma ampla mobilidade entre seus descendentes entre as TIs Kaingang da região, isto feito através das redes de sociabilidades estabelecidas entre primos e demais parentes. Por outro lado, os primos Kaingang, hoje residentes em Apucarantina, já residiram junto dos seus parentes Nhandewa em Pinhalzinho. Atualmente, no interior desta família extensa, os casamentos com Kaingang se verificam em maior número (sobretudo entre os homens), e muitos deles já residiram em TIs Kaingang como Apucarantina, Barão de Antonina e Mangueirinha.

O parentesco da mesma família extensa também se estende aos Xetá. A irmã gêmea do cacique de Ywy Porã foi casada até recentemente com um indígena dessa etnia e ambos tiveram

conviveram no Posto Velho do SPI foi entre Almerinda (Nhandewa – nascida no Posto Velho – seus pais eram de Araribá) e José Norato (Kaingang - Apucarantina). Hoje Almerinda vive na TI Araribá.

¹⁰⁶ Como observa Spenassato (2016) a trajetória de vida entre os adultos são marcadas pelo fazer e refazer de novas relações conjugais. Esta mulher (já falecida - filha de mãe não-índia e pai Kaingang) teve um grande número de filhos, dos quais cinco vivem em Ywy Porã, havendo entre eles filhos de pai não-índio, Kaingang, Xetá e Nhandewa.

três filhas (o casal residia na TI São Jerônimo e após a separação, a mulher passou a viver com as filhas junto de seus familiares em Ywy Porã). Além das três meninas, há outro rapaz com descendência Xetá na mesma família extensa, também residente em Ywy Porã.

Entretanto, cabe aqui destacar o contexto anterior de aproximação dos Nhandewa com os Xetá. Este se deu na década de 1960, após o massacre que quase os dizimou. Conforme relatos em Ywy Porã, o então chefe de posto do SPI de Pinhalzinho neste período, João Serrano, levou quatro dos Xetá remanescentes (Tikuen, Mã, Nhengo e Lino) para essa aldeia. Alguns outros sobreviventes foram encaminhados pelo SPI para TIs Guarani e Kaingang localizadas em diferentes regiões do Estado do Paraná, e outros foram criados por famílias não-índias (BARROS, 2011, p.93).

Conforme o relato de Vladimir Kozák [1969]) que esteve com os Xetá na Serra dos Dourados e depois os acompanhou em Pinhalzinho, Serrano e sua família eram negligentes nos cuidados com os Xetá, lhes negando inclusive alimentos. Mediante a situação de abandono, Kozák relata que o Nhandewa, Cornélio Camargo que vivia em Pinhalzinho (natural do aldeamento do Rio Verde em Itaporanga-SP – aldeamento remete ao tempo de Nimuendajú), os acolheu e cedeu um espaço de sua terra para fazerem suas roças de milho e feijão (KOZÁK, 1969, s/p.)¹⁰⁷. Com o acolhimento dado aos Xetá pelo avô do atual cacique de Ywy Porã, hoje há uma grande aproximação de sua família extensa com os Xetá de São Jerônimo. Estes últimos também possuem uma grande aproximação com os Nhandewa de Pinhalzinho.

Retornando a questão dos casamentos com os Kaingang, em oposição as restrições impostas à entrada de não-índios e mestiços com não-índios em várias TIs da região, os casamentos com indígenas desta ou outra etnia, por sua vez, não tem gerado impedimentos para que seja estabelecida residência nas mesmas. Do mesmo modo, até o presente momento não tem sido verificada restrições para a entrada de Nhandewa via casamentos em terras Kaingang e vice-versa. Como grande parte dos indígenas das três TIs possuem algum nível de mestiçagem com não índios (pai, mãe, avô, bisavô), à medida que os jovens Nhandewa de Ywy Porã tem estabelecido uniões, sobretudo com Kaingang e em menor número com Nhandewa, de acordo com os indígenas, tem sido possibilitado às novas gerações, filhos desses intercassamentos, uma

¹⁰⁷ Conforme relatos de Nelson Agostinho Camargo, filho de Cornélio Camargo, Mã veio a óbito quando ainda residia em Pinhalzinho, após ser esfaqueado por outro indígena (proveniente do Mato Grosso do Sul) que vivia na mesma TI.

maior aproximação com a categoria “índio puro”, o que por sua vez, vincula-se como uma das formas do “resgate da cultura”.

Destas uniões interétnicas, os indígenas reforçam que elas possibilitam às novas gerações a manutenção dos traços fenotípicos (cabelos lisos, pele avermelhada e olhos negros e “rasgados”) características valorizadas pelos indígenas da região (Nhandewa e Kaingang)¹⁰⁸. Isto pois, conforme Spenassato (2016) os Kaingang seriam mais restritivos aos casamentos com não índios, garantindo assim uma menor mistura que os Guaraní.

Nunes (2009) em suas análises junto aos Karajá de Buridina, ao se debruçar sobre a questão da mestiçagem e da mistura entre o grupo, através dos casamentos com não índios e indígenas (de outras e da própria etnia) traz importantes aportes a esta pesquisa. Para o autor, ainda que exista entre o grupo uma certa imprecisão sobre como conceituam a mestiçagem, em relação aos casamentos entre indígenas e não índios, no caso dos filhos de mestiços com índios puros a um entendimento de que “[...]esses voltam a ser puros, puxa mais pro lado do índio” (Idem, p. 11). No caso filhos com não índios, numa direção oposta “vai distanciando, vai acabando”, havendo então a partir da geração de filhos com índios puros (incluindo outra etnia, no caso os Javaé e Tapirapé), uma “possibilidade de volta” à cultura/característica indígena, o que possibilita o processo de *resgate cultural* entre o grupo. Porém, como conceitua o autor, esse processo entretanto “[...]não é uma volta, um retorno a uma situação anterior, mas sim um reforço da perspectiva indígena. Assim dizem os Karajá, pois ‘as duas coisas se complementam, a cultura do índio e do não-índio, os dois lados são importantes’” (Idem, p.11).

Muitos Guaraní-Nhandewa na região, em virtude da mestiçagem com não índios desde gerações anteriores, não apresentam na fisionomia “características indígenas”. Assim, vários deles possuem cabelos crespos, pele negra ou mais clara, traços físicos que muitas vezes acabam motivando preconceitos pelos não índios e até por indígenas de outras localidades, como se fossem índices de que “não se parecem índios”. Em conversas com lideranças e moradores de Ywy Porã, são frequentes as narrativas de que muitos dos moradores desta TI foram discriminados em apresentações culturais nos municípios e escolas da região, por não terem “traços físicos” tidos como “indígenas”.

¹⁰⁸ Barros (2011) indica que essas categorias “índio puro” “mestiço” não existe uma fronteira tão rígida visto que dependendo do contexto e de quem se fala, o mesmo sujeito pode ser classificado de diferentes formas (BARROS, 2009, p.139).

No contexto interaldeão e interétnico, não raro essas formas de discriminação se repetem. Entre outras coisas, porque, além de muitos não possuírem o fenótipo indígena, a maioria deles não é falante da língua nativa. As situações de preconceitos são evidenciadas em reuniões interétnicas, em visitas a outras aldeias no Estado ou em outras regiões, seja Guarani ou de outra etnia. A partir dessas experiências, reitera uma liderança de Ywy Porã:

[...] até aguardente é negada se você não fala a língua. Aí aqueles que nos conhecem, tem que falar que a gente é índio mesmo. Uma vez fui numa aldeia mais ao sul e um índio de lá ficou insistindo para outro daqui comer, e enquanto ele não respondeu na linguagem, ele não parou (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, janeiro de 2018).

As situações de preconceitos entre os próprios indígenas são comuns, com relação aos fenótipos, aspectos culturais, religiosos, entre outros, mas não cabe aqui neste trabalho uma discussão mais aprofundada sobre o tema¹⁰⁹. Os casamentos com não índios também originam alguns tipos de preconceitos entre os grupos indígenas. Foi ressaltado por algumas lideranças de Ywy Porã, o fato de que o casamento com brancos implica [...] *em desprestígio nas outras aldeias e ficam receosos de que o Posto Velho seja visto como um local sem regras* (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018)¹¹⁰. A partir da fala do cacique e outras discussões trazidas ao longo do texto, podemos perceber que o contexto interaldeão e interétnico vivenciado (Nhandewa/Kaingang/Xetá/não-índios), para além das questões do parentesco, incide diretamente nas orientações políticas da TI, podendo as ações e regras desenvolvidas nas demais TIs da região servirem de exemplos a serem seguidos e/ou rechaçados, como podemos ver a seguir.

Entre as TIs da região, é verificado que algumas delas acabam tendo uma aproximação maior com uma em especial, isso devido as relações de parentesco e afinidade. Com relação a Ywy Porã, é verificada uma maior proximidade com a TI Barão de Antonina, tanto no recebimento de indígenas dessas duas localidades para viverem nestas TIs, quanto na

¹⁰⁹ Foi presenciada uma situação de preconceito entre os próprios indígenas durante a reunião da Conferência Nacional de Política Indigenista (Etapa Local Norte do Paraná- Regional Sul) realizada na TI São Jerônimo em junho de 2015. O evento reuniu os TIs Kaingang (Apucarantina, Barão de Antonina e São Jerônimo), os Nhandewa da bacia do rio das Cinzas, representantes da ARPIN-SUL, FUNAI, entre outros. De Ywy Porã foram aproximadamente umas dez pessoas entre homens e mulheres, e ao chegarem no evento ouviram de uma mulher Kaingang *que eles se pareciam índios do Nordeste*. O comentário gerou indignação entre eles, mas não incorreu em outros desdobramentos.

¹¹⁰ Conforme uma liderança de Pinhalzinho, a não aceitação de não-índios é uma regra em diversas TIs não só da região. No entanto, nesta TI e em Laranjinha tem sido verificado um número relativamente alto de uniões com não-índios, o que demonstra que a depender de qual família se pertence, as restrições para a entrada de cônjuges não-índios são flexibilizadas.

participação das festividades de ambas¹¹¹. A proximidade com as TIs Kaingang, incide inclusive em tomá-las como exemplos para o desenvolvimento de ações em Ywy Porã, conforme destaca seu cacique.

Como nós estamos no *resgate da cultura*, é sempre bom buscar outras comunidades como exemplo, pois assim vamos nos fortalecendo, e apesar de sermos de etnias distintas, somos todos irmãos, e quando se fala em índios, quer dizer todos os índios, além disso, mantemos uma boa relação com ele (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018).

As comparações com os Kaingang, sobretudo das TIs Barão de Antonina e São Jerônimo em Ywy Porã são constantemente reiteradas. A primeira é tomada como exemplo no que concerne à rigidez das regras que restringem a entrada de não-índios¹¹², sendo inegável sua influência no estabelecimento de regra semelhante entre os Nhandewa. Já a segunda, geralmente é lembrada por sua maior permissividade em torno da entrada de não índios¹¹³.

Devido às inúmeras situações de preconceitos e hostilidades vivenciadas, e por sempre terem “provar” que são índios – seja diante de outros índios seja diante dos brancos, que com frequência questionam [...] *mas você não parece índio, você é índio mesmo?* (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018)¹¹⁴ -, o cacique de Ywy Porã e algumas lideranças afirmam que não querem que seus filhos, primos e filhos de seus primos passem pelos mesmos constrangimentos.

¹¹¹ Foi observado uma maior aproximação de Laranjinha com Apucarânia, isto derivado de relações de parentesco (o cunhado do cacique de Laranjinha é casado com uma moça Kaingang de uma importante família de Apucarânia) e pela escolinha de futebol – CFAA, que constantemente recebe rapazes de Apucarânia para treinar junto aos Nhandewa. Já no caso de Pinhalzinho, nota-se uma maior capacidade desta TI em agregar em seus eventos, os indígenas das TIs Laranjinha, Ywy Porã e São Jerônimo.

¹¹² A TI Barão de Antonina se diferencia de outras TIs por seu sistema de organização. Na entrada há uma cancela que regula a entrada e saída de carros, portões nas estradas internas à TI, sendo todos eles cadeados após as 18:00 horas, os funcionários contratados pela Associação e os custeados pelo PBA-CI possuem horário de trabalho definido, se reunindo todos no escritório pela manhã. Há um mural no escritório definindo regras e horários de expediente dos funcionários. Conforme Góes (2018) “[...]A inegável influência das famílias remanescentes do período dos posseiros no perfil socioeconômico desta TI pode ser observada na forma de gestão da produção agropecuária, silvicultura e na organização dos funcionários indígenas. Motivo de orgulho para as autoridades indígenas, um zelo relativamente diferenciado com relação aos maquinários agrícolas, aos espaços públicos da Terra Indígena e também com relação à vigilância” (Idem, p. 164. No prelo). Luciana Ramos (2008), os Kaingang do Barão “[...]se apresentam como os mais civilizados do Tibagi”, além de se orgulharem de sua organização que difere das outras TIs (Idem, p.74).

¹¹³ As mesmas lideranças julgam esta medida como muito rígida, isso pois, os filhos de indígenas com não índios só podem ir ao Barão à passeio. Porém, o que esta regra incide no acesso a políticas públicas, como no acesso ao vestibular indígena nesta TI, caberia uma outra pesquisa junto aos Kaingang.

¹¹⁴ De acordo com uma liderança e com os moradores de Ywy Porã, o pesquisador contratado pelos fazendeiros Hilário Rosa além de afirmar que a terra não era de ocupação indígena, insistiu no aspecto da mestiçagem e nos fenótipos de seus moradores como forma de lhes negar sua “indianidade” (categoria utilizada por Barros, 2011 referente à ascendência indígena e os marcadores do pertencimento étnico perante questionamentos feitos por não índios) e seus direitos junto as terras em litígio.

Com o fim de evitar a continuidade de tais situações, constantemente realizam conversas com os jovens, aconselham para que se casem com indígenas, pois caso assim não façam, eles serão os primeiros a apontar: *casou com branco, tem de sair* (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018).

Podemos perceber então que a questão dos casamentos desdobra-se também em uma questão política entre os moradores da terra indígena. A preocupação para que não haja casamentos com não índios se iniciam no seio doméstico, mas logo se estende para fora dele, alcançando o âmbito público e político, por meio de aconselhamentos pelas lideranças aos mais jovens e através do estabelecimento de regras que visam restringir a entrada de brancos nas aldeias. Com o objetivo de fortalecer os casamentos entre indígenas, há incentivos para participação e articulações para levarem os jovens em eventos, festividades realizadas em outras TIs da região, com o fim de proporcionarem encontros que podem resultar em novas uniões.¹¹⁵ Conforme Pissolato (2006) e Albernaz (2009) os deslocamentos quando feitos na companhia de solteiros podem levar a novos casamentos e permanências por períodos variados em outras áreas indígenas.

Os jovens de Ywy Porã com idade entre 14 e 24 anos que têm estabelecido uniões em maior número com os Kaingang, e também com outros Nhandewa, são frutos de gerações anteriores que trazem em seus corpos a mistura com não-índios, seja por parte de pais ou avós. Esses jovens participaram da retomada ainda crianças ou pré-adolescentes e cresceram ouvindo sobre a necessidade do *fortalecimento da cultura*, sendo este também um dos motes da criação da nova aldeia. Na fala de uma das lideranças: *eu cresci sabendo o que eu era e o que eu tinha de fazer* (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, junho de 2017). Nas palavras do cacique,

A miscigenação preocupa muito dentro de uma comunidade. Se quisermos viver numa aldeia diferenciada, temos que ter esse documento que colocamos aqui que regula a entrada de não índios (desde finais de 2016). E o que acontece, eu enquanto cacique tenho que pensar mil vezes antes para não ofender ninguém, pois quando se fala nisso em reunião, falam que está ofendendo, que é preconceituoso.

Eu não queria filhos mestiços na aldeia, mas aí entra as disputas e começam as brigas. Mas nesta situação a pessoa deveria buscar outro lugar. A orientação é, ‘casou com branco, vai viver lá fora’.

Aqui dentro é difícil se casar, por serem todos primos, mas os jovens podem buscar casamentos em outras aldeias. Mas se quiserem casar lá fora, terão de

¹¹⁵ Atualmente existem seis não índios residindo na TI via casamentos, sendo quatro mulheres e dois homens. Num período de quase dois anos desde que foi inserida a restrição a entrada de não índios, apenas dois entraram na TI e um deles já se mudou. Uma das mulheres não-índias que vive em Ywy Porã é casada com um Nhandewa há mais de 20 anos, e os outros três não índios estão ali há mais de seis anos.

tentar a vida deles por lá... E veja bem, e se os filhos desses também se casar lá fora? Eles estarão fracos de sangue e no futuro... não vai ser nada¹¹⁶.

Hoje cada um tem ideia do ensinamento que deve ser passado para seus filhos... Não digo que vou cuspir para cima, mas meus filhos depois que tiverem uma certa idade, se quiserem permanecer aqui, terão de cumprir a regra. E se não for assim... Por exemplo, se tivermos cem índios e esses cem se casarem com brancos, haverá uma divisão na aldeia... (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018).

O estabelecimento ou o veto de determinadas regras, está diretamente vinculada a articulações com famílias extensas e ao apoio ou oposições encontradas nelas, pois se não forem bem acomodados os interesses, há o risco de se desestabilizar as alianças construídas no campo da condução política. Com isso acaba sendo colocado em polos de oposição, as decisões do cacique/lideranças *versus* vínculos de parentesco.

Para manter certa estabilidade política na TI, a restrição não foi estendida aos filhos de Nhandewa ou outra etnia com não-índios, podendo os mesmos vir a residir na comunidade. Em torno dos não índios que já vivem na TI, nada foi alterado. No caso dos brancos que já vivem na aldeia, o cacique é taxativo: [...] *se vive na aldeia, tem que viver como índio* (J.C.C. Cacique de Ywy Porã, abril de 2018). O que, neste caso, quer dizer que deve participar das ações coletivas¹¹⁷.

De todo modo, não há interesse na retirada das famílias em que um dos cônjuges seja não índio. Isso ocorre, sobretudo, em virtude do fato de que uma redução no número de famílias conduz à redução no número de alunos matriculados na escola e, conseqüentemente, à redução no número de contratações na mesma. A preocupação com a redução do número de crianças matriculadas, devido à mobilidade, mais frequente entre as famílias de chegada recente ou que não possuem um forte vínculo de parentesco, sempre se coloca como um ponto de tensão com a possibilidade do fechamento de turmas escolares. Nota-se então a existência de um espiral de atribuições e preocupações dos caciques e lideranças. Com isso, dentre as inúmeras demandas em Ywy Porã, sendo a principal delas a demarcação da terra, acompanhado do almejado “resgate da cultura”, busca-se reduzir as uniões com não índios e, ao mesmo tempo, atrair novas famílias indígenas à TI.

¹¹⁶ Em Laranjinha é utilizado como gradiente o percentual (100%, 50%, 25%) para definir o nível de indianidade. Apesar de não ser empregado em Ywy Porã esse tipo de contagem matemática.

¹¹⁷ Aos indígenas mais velhos de outras TIs que possuem cônjuges não índios e que há muitos anos convivem junto ao grupo, a extensão deste tipo de regra não tem sido aplicada

Apesar do estabelecimento de restrições, há jovens de Ywy Porã que não vêm problemas no casamento com brancos. De todo modo, eles encontram resistência e situações de oposição familiar. Em conversa com um jovem casal formado por dois Guarani-Nhandewa, ela de Ywy Porã e ele de Laranjinha, ambos disseram que não teriam problemas em se casarem com brancos, tanto que no caso da jovem, os relacionamentos anteriores se deram com rapazes não-índios. Já o jovem vindo de Laranjinha, afirmou que nunca teve orientações de seus familiares sobre com quem deveria se casar. Embora a jovem tenha afirmado que o relacionamento com este rapaz Nhandewa tenha se dado por afinidade, também pesou em sua escolha a postura de seus familiares, uma vez que sua família é uma das principais que encabeçam a restrição a casamentos com não índios. Mesmo não sendo um problema para ela individualmente, no âmbito coletivo e familiar, o casamento com um não índio lhe traria restrições.

Por outro lado, há famílias que dão liberdade de escolha aos seus jovens, cabendo-lhes decidir com quem se relacionar ou onde morar, uma vez que ressaltam as dificuldades de se viver dentro de uma comunidade, derivada sobretudo, da existência de inveja, cobiça e desconfianças acerca de quem se distingue socialmente no interior da TI.

As vezes a noite converso com meus filhos, falo pra eles estudar, e se quiserem ir pra cidade, não me oponho, pois eles sabem como é difícil dentro da aldeia, como é difícil conseguir as coisas, as politicagens que tem dentro, o olho gordo... Mas por outro lado é complicado também, pois as vezes a pessoa se acostuma dentro da aldeia, junto dos parentes e não consegue se adaptar lá fora (M.R.S. Ex-cacique de Ywy Porã, junho de 2017)¹¹⁸.

Cabe ressaltar que determinadas regras são circunstanciais, de modo que as aspirações de um grupo político em um determinado momento, podem ser facilmente revertidas com a emergência de um outro.

Nas palavras do atual cacique, o *fortalecimento da sangue* seria o principal elemento para os casamentos estabelecidos com Kaingang¹¹⁹. Sobre a questão do sangue e da mistura, Eduardo Nunes (2012) em sua pesquisa junto aos Karajá, aponta que os casamentos misturados (com brancos e com outros índios), implicam numa questão corporal, derivada dos sangues

¹¹⁸ As dificuldades de se viver dentro de uma comunidade é ressaltada, sobretudo, acerca de inveja, cobiça e desconfianças acerca de quem se distingue socialmente no interior da TI.

¹¹⁹ Apesar da relevância, a questão do fortalecimento do sangue não foi aprofundada durante a pesquisa, pois foi se revelando muito mais durante a produção da etnografia. Com isso, teorias corporais e discussões acerca do sangue entre os grupos indígenas da Terras Baixas da América do Sul não serão aqui desenvolvidas com a devida profundidade, dada a impossibilidade de mais esse desdobramento.

misturados, possibilitando uma duplicidade dos corpos. Para o autor, assim como os xamãs podem acessar dois pontos de vista, o sangue possibilita acessar os dois lados (índio/branco), porém sem se fundir.

Uma perspectiva-corpo *misturada* não funde os corpos-perspectivas que lhe dão origem: ela apenas os põe em relação. O *mestiço*, a *mistura*, parece encarnar justamente na relação. Não um *um* (um único sangue), mas dois *sem intervalo* (uma pessoa composta de dois sangues), onde só se pode estar na relação de um dos lados, sob uma das perspectivas. A *mestiçagem* é a linguagem privilegiada pelos Karajá de Buridina para falar da *mistura*, justamente porque os dois sangues dos mestiços fornecem uma imagem potente como essa substância da duplicidade de seus corpos. Cada sangue objetifica um feixe de afecções, capacidades e disposições, um Iñy e outro tori: cada sangue, em suma, é um corpo (NUNES, 2012, p. 88).

Entre os Nhandewa de Ywy Porã, a somatória dos sangues indígenas (Nhandewa ou Kaingang), entre aqueles que já vem da mistura com não-índios, segundo afirmam, possibilita a sobreposição do sangue indígena em relação ao sangue branco, possibilitando assim, o almejado fortalecimento, que então tem ocorrido com os casamentos com os Kaingang. No entanto, a mistura não apaga totalmente o sangue branco, tornando assim pessoas compósitas. Nesta pesquisa, foram observados poucos aspectos que remetem a afecções obtidas a partir da mistura, em contraposição à vivência, esta sim, bastante salientada no tocante a aquisição de capacidades e a duplicidade do indivíduo.

Em comparações entre as duas etnias, tanto nas etnografias, quanto nas declarações dos próprios indígenas, em torno dos Kaingang, geralmente é ressaltado que estes possuem um *ethos mais bravo/guerreiro*, enquanto os Guarani são sempre referidos como mais pacíficos e dados à espiritualidade. Já em relação as crianças que resultam destas *misturas*, os indígenas ressaltam que o modo de socialização é o mais determinante na formação da pessoa, de modo que as crianças *misturadas* e socializadas entre os Kaingang, são com frequência tidas como mais bravas em comparação com aquelas que cresceram entre os Nhandewa¹²⁰.

Os casamentos com Kaingang vem se ampliando à medida em que é iniciado um relacionamento entre indígenas das duas etnias. Isto, pois, geralmente nas visitas que os casais

¹²⁰ Em conversas com mulheres Nhandewa foi relatado que há diferenças nos cuidados com a família entre homens Kaingang e Guarani. Aos Guarani é atribuído como característica, uma maior atenção a família, em detrimento dos Kaingang, que teriam menos responsabilidades no provimento da casa, no cuidado dos filhos, somada a infidelidade e, não raro, violências domésticas. No entanto, os mesmos comportamentos podem ser verificados tanto junto aos Guarani, quanto entre não índios pelos quais estabelecem relações. Muitas vezes, a somatória destes comportamentos se vinculam ao consumo excessivo de álcool. Numa outra situação, em conversa com uma mulher Kaingang residente em Laranjinha, foi relatado por ela que a duração do seu casamento se dava em razão de seu marido ser Guarani, pois enquanto ela se considerava muito brava, seu marido era muito calmo, o que diminuía muito a existência de brigas entre o casal.

de namorados fazem um ao outro, vão sempre acompanhados de jovens solteiros. Além disso, com a efetivação do casamento, alguns parentes acabam indo morar na aldeia, residindo juntos até que seja providenciada uma casa para se estabelecerem. Com isso, tanto o cônjuge Kaingang (homem ou mulher) quanto seus parentes que o acompanham, passam a integrar o círculo de solidariedade e convivialidade de famílias extensas do cônjuge Nhandewa.

A visitação para participar de festas e campeonatos de futebol entre as aldeias também tem gerado uniões entre Nhandewa e Kaingang, assim como a geração de crianças, filhos de mães solteiras, sem que haja a formação de um novo casal. O alargamento das uniões com Kaingang (sobretudo das TIs Barão de Antonina e São Jerônimo), pode ser vista em números nos últimos três anos: uniões entre cônjuges da mesma etnia Nhandewa aconteceram apenas três; entre Nhandewa com mestiça Guarani-Kaingang 01; entre Nhandewa e Kaingang aconteceram 06¹²¹. Dois desses casais se mudaram para junto de seus cônjuges para a TI Barão de Antonina, porém, o horizonte de vir a morar entre os parentes em Ywy Porã não se perde de vista. Os filhos gerados das uniões com Kaingang somam sete, enquanto com não índio que não reside na TI, apenas um.

Além desses casamentos mais recentes, dois rapazes da família extensa do cacique são casados com mulheres Kaingang, que residiam na TI Palmeirinha (Mangueirinha). No início de 2018 os dois casais se mudaram para Ywy Porã. Apesar dos riscos com a expansão do parentesco e a possibilidade de dispersão da família extensa, tem se buscado atrair para Ywy Porã aqueles parentes que se casaram com mulheres Kaingang e se mudaram para outras aldeias para que retornem a TI.

Além dos Kaingang residentes em Ywy Porã por meio de casamentos, a presença deles na TI não raro tem se dado inclusive por mudanças por problemas políticos (vinganças, expulsões, agressões) e cumprimento de pena. No entanto, junto desses, geralmente vêm outros membros familiares, como irmãs solteiras acompanhadas de seus filhos, o que, em alguns casos, tem gerado novas uniões. A proximidade de algum parente, no caso de mulheres que vêm de outras aldeias, acaba sendo fundamental para a permanência delas na TI e a manutenção dessas

¹²¹ Essas referências à etnia tem sido aqui utilizado conforme o auto reconhecimento ao pertencimento a determinada etnia. Conforme aponta Mainardi (2010) outros grupos indígenas tematizam a mistura, como por exemplo os Piro do Baixo Urubamba, que se dizem de sangue misturado e “[...]consideram diversos tipos de pessoas, inserindo-as em uma espécie de classificação que vai dos índios selvagens, moradores da floresta, ao polo mais civilizado dos brancos estrangeiros. Entretanto, esta não é uma classificação fixa e imutável, mas ao contrário, extremamente flexível, na qual uma pessoa pode mudar de identificação: “it is extremely difficult to locate individuals at a single point in this classification. Not only does a person’s identification change from informant to informant, but it also changes from context to context” (GOW, 1991, p.88. Apud. MAINARDI, 2010, p.24).

uniões, pois quando não há, dizem se sentir muito sozinhas e com vontade de voltar a morar junto de seus familiares e amigos. Quando há a mudança para outra TI de um dos cônjuges sem que tenha o acompanhamento de um dos parentes, algumas uniões tem sido meio instáveis, com eventuais separações e reconciliações. Sobre a mudança para outra TI em razão de casamentos, salienta Mainardi (2015),

Os casamentos estão relacionados à ideia de acostumar-se sendo um processo que se efetiva – ou que se fortalece – com o nascimento dos filhos, momento em que as tensões tendiam a abrandar (MAINARDI, 2015, p.38).

Assim, a permanência no contexto aldeão está condicionada as relações já estabelecidas, e se tornam mais fáceis quando se tem parentes ali dentro (BARROS, 2011, MAINARDI, 2015). O cuidado das crianças, relações de solidariedade para amparo na alimentação e outras necessidades, são mais facilmente construídas entre parentes, pois a eles que se recorrem para tais fins¹²². Conforme Mainardi (2015) acostumar-se é central para que se viva bem entre os Guarani. Tal ideia está relacionada a vida entre parentes, o que implica em cuidado, no esforço em produzir parentesco “[...]Para viver junto é preciso acostumar-se com os modos de vida do outro e a convivência faz a consaguinidade ou o parentesco” (Idem, p.78).

Para ambas as autoras, se a pessoa não se adequa, não conseguiu estabelecer relações e/ou não se inseriu nas redes de sociabilidades, ela se muda para locais onde se tem uma base de parentesco que possa se amparar). Para Pissolato (2006), entre os Mbya, acostumar-se está vinculado a alegrar-se.

O casamento com indígenas da mesma etnia ou com outras se coloca como uma preocupação futura, visando garantir que as próximas gerações tenham o direito de morar em aldeias, já que as regras estão cada vez mais rígidas para a entrada de mestiços com não-índios. E também se apresenta como uma preocupação política imediata, devido à instabilidade em torno da demarcação de Ywy Porã, pois, como salientam os próprios moradores de Ywy Porã, no caso da terra não ser demarcada e eles tiverem de deixar o local pelo qual retomaram, algumas famílias hoje ali residentes e que possuem como cônjuges não índios, muitos deles e seus filhos teriam restrições para ir morar em outras TIs da região. De modo contrário, de acordo com lideranças de Ywy Porã, o casamento entre um indígena mestiço com um indígena, independente da etnia, possibilita uma melhor aceitação no contexto interaldeão.

¹²² É comum avós que criam os netos, irmãs que criam os demais irmãos ou sobrinhos.

Os intercassamentos entre Guarani-Nhandewa e Kaingang à medida que vem acontecendo, além de favorecer deslocamentos entre as famílias para visitação e mudanças, tem proporcionado a atualização do estabelecimento de alianças políticas em contextos de retomada, lutas por terras e pela garantia dos direitos.

Cabe destacar que esses Kaingang que passam a se estabelecer junto aos Nhandewa, seja por motivos de casamento ou mudanças por questões políticas, são incorporados ao grupo sendo integrados nas atividades ali realizadas e, conseqüentemente, nas redes de sociabilidades. No caso dos homens, alguns passam a participar da dança do *txondaro*, utilizando as mesmas pinturas corporais; no caso das mulheres, a utilização de adornos, pinturas corporais e participação nos cantos. Cabe destacar que medida em que um indígena passa a morar em outra TI, estes são enredados no cotidiano aldeão e em suas disputas políticas.

Spenassato (2016) em suas análises junto aos Nhandewa de São Jerônimo busca uma aproximação com as análises de Albernaz (2012) acerca dos Avá-Guarani de Oco'y, uma vez que entre ambos os grupos, os casamentos com os Kaingang ocorrem com menor intensidade devido a apreciações negativas em relação ao último, considerados no mais das vezes como “[...]briguentos, nervosos, bravos, não muito inteligentes” (SPENASSATO, 2016, p.110).

No caso da TI São Jerônimo, em que os casamentos de Nhandewa com não índios ocorrem em grande número, para a autora, decorre do fato de que os brancos exercem uma atração sobre eles “[...]pois são vistos como especiais fontes de acesso a uma série de bens simbólicos e materiais da sociedade de onde vêm” (Idem, p. 110). No caso de Ywy Porã, o acesso aos bens e materiais dos não-índios provém do estabelecimento de alianças, parcerias com indivíduos, instituições, bem como por relações de compadrio em casamentos e batismo de crianças em que no geral os padrinhos são brancos.

Dentre os subgrupos Guarani (Mbya, Kaiowá, Nhandewa), Mainardi (2010), Barros (2011) e Macedo (2017) apontam que os Nhandewa seriam mais permeáveis à mistura e incorporação de novos elementos (casamentos interétnicos e com não-índios, vocabulários, entre outros) em relação às outras parciaisidades.

Os Guarani e os Tupi Guarani reconhecem-se como falantes de línguas distintas, mas aparentadas, e identificam diferentes modulações afetivas em seus corpos. Entre estas, costumam destacar uma maior disposição entre os Tupi (Nhandewa) para lutas e alianças, contrastando com a tendência entre os Guarani de evitarem o conflito aberto e serem mais reservados, preferindo partir a submeter-se aos outros ou confrontá-los diretamente (MACEDO, 2017, p.513).

Sobre os Guarani, a partir da arqueologia, Noelli (2000) aponta para a grande plasticidade da organização social desse grupo desde tempos imemoriais, por meio de alianças ou assimilação ao longo de guerras de conquista, isso pois, “[...] esse grupo ‘guaranizava’ pessoas ou outras etnias, incorporando-as ao seu sistema cultural” (BARROS, 2011, p.44), o que possibilitava a adaptação e incorporação de novos elementos à sua estrutura.

As pessoas não Guarani e as “coisas novas” eram incorporadas e enquadradas nos seus códigos e estruturas. As inúmeras fontes indicam que os Guarani eram “radicalmente” prescritivos, reproduzindo-se continuamente com pouca variabilidade na cultura material.[...] O que garantia essa reprodução era a plasticidade da organização social, política e do parentesco de um lado e, do outro lado, a grande capacidade de se adaptar ao meio, adquirindo novidades para a subsistência, medicina e matérias primas (NOELLI, 2000, p. 247).

Enquanto para os Kaingang (Jê) conforme Tommasino (1995:92) a “[...] aliança entre grupos sociais se produzia transformando o outro em seu iambré [cunhado]” (Idem, p.92), entre os Guarani a inserção ocorre pela cultura, no seu sistema cosmológico e seu modo de viver¹²³.

De fato, os Nhandeva-Guarani são considerados, de maneira geral, muito abertos à relação com os estrangeiros, oferecendo pouca resistência ao casamento com “os de fora”, e tornando-se, com isso, mais vulneráveis aos problemas daí decorrentes. **Observamos que esse comportamento de maior abertura às uniões com estrangeiros está ancorado na sua cosmologia.** Na concepção Nhandeva, as almas/pessoas são enviadas por Nhandervutsu (“nosso pai grande”), para vir a esse mundo. E uma vez que as almas são enviadas para este mundo por decisão divina, não importa muito quem forneceu o material genético para a criação do corpo físico. **O que importa é adesão ao modo de ser guarani. Eles guaranizam as pessoas incorporadas, bem como os territórios que vão ocupando.** Tem sido comum a inclusão de mulheres brancas que aprendem a falar a língua e participam dos rituais, tornando-se tão guarani quanto os nascidos na comunidade (VEIGA, 2013, p.66).

Lilianny dos Passos (2007) em suas análises junto aos Kaiowa do MS, ao se debruçar sobre a reprodução da organização social Guarani, aponta que o compartilhamento da comensalidade e consubstancialidade que se produz o parentesco, enquanto o distanciamento excessivo, pode tornar parentes em inimigos. Para a autora, o parentesco, construído socialmente, é produzido através de pessoas capturadas no exterior do *socius* que, a partir da consubstancialidade e comensalidade, são transformados em parentes.

[...] Ou seja, o grupo de parentes é permeável à incorporação do ‘Outro’. O contrário também é verdadeiro, parentes afastando-se do convívio

¹²³ Brusco (2017), através de uma extensa pesquisa bibliográfica em etnografias produzidas junto aos Guarani e que discutem os casamentos com não índios, através da análise daquela produzida por Mainardi (2015) junto aos Tupi Guarani, identifica no estabelecimento uniões deste grupo com brancos, há a possibilidade de efetivação de uma “[...]identificação, que pode fazer com que pessoas anteriormente consideradas não-índios virem índios, podendo ser até mais índios que pessoas cujos pais são identificados como indígenas” (Idem, p. 70).

transforman-se em ‘Outro’, isto é, a afinidade dinamiza a reprodução do parentesco ameríndio (PASSOS, 2007, p.101).

Cabe salientar que os Kaingang que passam a residir junto ao grupo em Ywy Porã, acabam obtendo acesso a postos de trabalho, bem como são abertas a possibilidades deles participarem com seus grupos culturais nas festividades e nas mostras culturais realizadas pelos Nhandewa. Isto no sentido de fortalecer as alianças e possíveis novos casamentos. No entanto, a alteridade das etnias permanece, de modo que esses continuam a se referir enquanto Kaingang ou não-índio e também reconhecidos por seu pertencimento étnico distinto¹²⁴.

Rodrigo Brusco (2017) através da análise de etnografias recentes produzidas junto aos Guarani e que discutem sobre as implicações de casamentos com não índios, aponta para dois rearranjos do parentesco distintos. Para o autor, entre os Tupi Guarani analisados por Mainardi (2015) os casamentos se realizam com aqueles com quem se tem proximidade (índios/não índios), tanto no sentido geográfico, quanto no sentido social do termo. Em torno das uniões com não índios, estes são primeiramente transformados em parentes pela proximidade, para depois acontecer o casamento. Para o autor, nesta ação “[...] é efetuada uma domesticação que idealmente suprime as diferenças iniciais, o que aponta para um processo de identificação que se dá no tempo” (Idem, p. 71).

Já no outro caso, o autor analisando a etnografia de Amanda Migliora (2014) junto aos Mbya do litoral fluminense, aponta que os casamentos com não índios (*juruá*), se coloca como uma possibilidade para que os parentes não se desloquem para outras aldeias em busca de casamentos e permaneçam junto ao grupo. No entanto, neste caso, ao contrário dos Tupi, nesta ação, não lhes é permitido a transformação dos *juruá* em Mbya.

Os dois casos possuem diferenças relativas com os Nhandewa aqui analisados. Em Ywy Porã não tem sido um empecilho o casamento com alguém pelo qual se tem pouco convívio e alguns deles tem sido precedido, inclusive por namoros a distância, para depois haver a união conjugal. Em alguns casos, tem ocorrido mudanças para a TI do cônjuge, mas com a perspectiva de se retornar a viver junto dos parentes. Nestes casos, é aberta a possibilidade de que outros

¹²⁴ Barros (2003) cita dois casos em que dois indivíduos externos à cultura Nhandewa participavam ativamente como rezadores na casa de rezas (*Oy Guatsu*) em Laranjinha. Um deles era o Kaingang José Norato, esposo da rezadora D. Júlia, que além de rezador falava a língua Guarani e o outro era o não índio Luís, marido da Guarani-Nhandewa Cecília Utida. Este ajudava o *txamoi* Bertolino Rodrigues a conduzir os rituais na casa de reza antes deles serem interrompidos em 1991 com a conversão de boa parte do grupo à CCB. Cabe ressaltar que além desses, algumas mulheres não-índias que vivem a muitos anos entre o grupo também possuem rezas.

jovens vá viver junto de seu parente, e que por lá também estabeleça alguma união com outro indígena e volte a viver em Ywy Porã.

A medida que os casamentos com Guarani e Kaingang tem ocorrido entre as TIs da região, tem sido aberto então a possibilidade de novas uniões entre outros jovens, bem como ampliado o leque do parentesco a partir dos filhos dessas relações, que poderão ser acionados no futuro entre as novas gerações.

Na avaliação de algumas lideranças, a prática de casamentos endogâmicos não seria viável para o fortalecimento deles enquanto etnia. Essa colocação foi feita após uma conversa em que se discutia acerca de duas famílias Kaiowá que há várias décadas vive entre os Nhandewa nas três TIs da bacia do Cinzas. Nessas famílias são perceptíveis a existência de práticas matrimoniais mais restritivas, com pouca ampliação para além de duas famílias extensas. Para os Nhandewa de Ywy Porã, quando isto ocorre há um fechamento no parentesco, enquanto para algumas famílias, o ideal seria expandi-lo para outras localidades, possibilitando uma mobilidade e ampliação deste círculo para aldeias em localidades distintas. Para tanto, é dado como exemplo positivo para a expansão do parentesco, a inclusão dos mesmos no programa de mitigação de impactos (PBA-CI), mediante o parentesco com os Kaingang da bacia do Tibagi e com os e Guarani de São Jerônimo (RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO, 2010).

[...] Eu falei que todo mundo que tem na cabeça, sabe do futuro do filho e da própria nação (indígena). **E mesmo que nesse meio vai ter a mistura de sangue Kaingang no meio** e tal, não tenho nenhum preconceito. No meu ponto de vista é fortalecimento pra mim, pro meu próprio filho, que um dia vai crescer e mesmo que um dia eu não esteja aqui e esteja lá em Manguieirinha, ele vai dizer: eu tenho parente no Posto Velho, no Barão, lá em São Jerônimo, você entendeu? Então vai criando esse laço familiar, e se todo mundo fizesse isso, todo mundo seria parente de todo mundo. Aquele estudo que o Paulo fez era mais ou menos isso, só que não era tão forte porque muitos aqui (Nhandewa) sem noção, tinha e tem preconceito até hoje com esse negócio de Kaingang. Agora de lá pra cá muita coisa se alastrou mais ainda depois daquele estudo. Hoje por exemplo, a família da G., os parentes é do Barão, ela tem uma menina agora e os parentes estão tudo no Barão, os parentes da minha mulher tem no Barão, no São Jerônimo, alguns perdidos no Apucaraninha da família da mãe dela, então você entendeu, é o que acontece, agora tem o J. V., que também acabou fortalecendo esse vínculo (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, junho de 2017. Grifos meus).

Os rearranjos do parentesco produzidos pelos grupos indígenas, e sobretudo entre os Guarani, para Brusco (2017) implica numa forma de resistência perante os constantes ataques a seus modos de vida e supressão de outras formas de mundo existentes.

Isso nos fornece um problema à história indígena. Acredito ser necessário cartografar casos de transformações criativas de diferentes sistemas de parentesco por populações indígenas, que dependem de escolhas assentadas na sociocosmologia nativa e nos processos históricos em que se inserem. Trata-se de algo próximo ao que Fausto, Xavier & Welper (2016) apontaram recentemente. Ainda que discorde do léxico mobilizado pelos autores (a noção de “reforma social” me parece um tanto burguesa para lidar com complexos processos de invenção indígena) seus apontamentos sugerem a importância da resposta a determinadas situações históricas em forma de decisões tomadas coletivamente – que, sem dúvida, são determinadas pelas “estruturas socioculturais e pelos processos históricos” nos quais se inserem (Fausto, Xavier & Welper 2016: 67). Ou seja, para além de uma análise histórica e estrutural, é preciso que olhemos para distintas estratégias indígenas tomadas no tempo – o que, nos casos sobre os quais me debrucei aqui, tem íntima relação com a necessidade de resistir face a um mundo que não cessa de tentar exterminar outros mundos possíveis (BRUSCO, 2017, p. 82).

Os Nhandewa, a partir das uniões com Kaingang e indígenas da própria etnia, têm criado um movimento próprio em respostas a processos históricos distintos, mas que igualmente incidem sobre seus modos de vida. Se entre finais do XIX e no decorrer do século XX, foram incentivados pelo órgão indigenistas a realizarem casamentos com não índios, no contexto atual, eles têm maior “autonomia” nessas escolhas, podendo experimentar com quem querem se relacionar. No caso aqui observado, vem se acentuando assim, uma tendência que já vinha se desenhando desde o início do XX, decorrente do contexto interétnico vivenciado junto aos Kaingang da bacia do Tibagi.

4. 2 ARTICULAÇÕES INTERALDEÃS – 1970 – 1980

Amoroso (1998), Tommasino (1995), Marcante (2012) e Mota (2016) discutem sobre as relações que os Kaingang e Guarani Nhandewa vem estabelecendo nos últimos 150 anos. De grupos hostis e rivais no passado, com o avanço da colonização sobre seus territórios, novas formas de interação se desenvolveram, sobretudo, por meio de alianças na defesa de territórios e direitos. Com a expansão da colonização na região, as tensões anteriores identificadas entre as etnias, cede espaço para os conflitos com os colonizadores que avançavam sobre as terras de ocupação tradicional.

De acordo com Tommasino (1995) diversas articulações interaldeãs entre Nhandewa e Kaingang e rebeliões contra as arbitrariedades do Estado e expulsão de posseiros foram gestadas a partir de finais da década de 1970. A primeira delas ocorreu durante a rebelião de 1979, para a desintrusão de posseiros que ocupavam áreas na Terra Indígena Barão de Antonina (Água Branca). Nesse contexto, a Delegacia Regional da Funai estava localizada em Bauru, tendo Álvaro Villas Boas como delegado. Diante da possibilidade de um conflito armado entre indígenas de diversas TIs e posseiros, uma comitiva da FUNAI interveio nas negociações, a

qual convocou a polícia para a segurança dos envolvidos e contou a presença de indígenas vindos do Posto Indígena Ivaí para garantir a ação de despejo. A partir de então, todas as rebeliões contaram com índios moradores de outras localidades da circunvizinhança, os quais passaram a ser referidos como *guerreiros* (TOMMASINO, 1995).

Ao desintrusarem a área denominada Água Branca foi estabelecido nas negociações que os Kaingang abrissem mão da área do Cedro para os posseiros. Em 1983, na mesma TI, em virtude de uma desavença entre o chefe de posto e os indígenas, se decidiu pela transferência compulsória de 28 famílias de Kaingang para outras localidades, sendo um grupo enviado a TI Pinhalzinho. Além das violências foi instaurado processo contra os indígenas. João Tapixi, um Kaingang que liderava o grupo, foi à Londrina e denunciou no jornal as arbitrariedades sofridas e o caso ganhou ampla repercussão.

Foram ao jornal Folha de Londrina para denunciar o ocorrido. A matéria acabou sensibilizando um advogado londrinense, que decidiu advogar pelos índios de graça. O advogado então ligou para o governador Richa, que lhe passou o telefone do deputado Juruna. Dessa conversa com Juruna, o fato chegou à presidência da Funai, nessa época, ocupada por Jurandir Fonseca. Vinte dias depois chegou uma comitiva de Bauru para falar com o grupo e dizer que não seriam indenizados pelas roças, que as suas casas do Barão seriam desmanchadas para serem reconstruídas no Posto Pinhalzinho e que não poderiam plantar nas terras da reserva. Só podiam morar e trabalhar fora como bóias-frias. O advogado da Funai ainda completou que teriam de pagar as despesas das mudanças. (TOMMASINO, 1995, p.212).

Em 1985 houve uma nova insurreição na TI Barão de Antonina como um desdobramento da rebelião de 1979, na qual buscavam reaver as terras do Cedro, que ficaram em mãos dos posseiros. Durante a rebelião, diante da repercussão anterior, os indígenas chamaram a imprensa para garantir o acompanhamento da revolta pela sociedade externa e convocaram guerreiros das demais terras indígenas, como os Kaingang de Apucarantina, São Jerônimo, os Guarani-Nhandewa de Laranjinha e Pinhalzinho, que se pintaram para a guerra e se uniram para a defesa caso houvesse conflito (TOMMASINO, 1995). Com a chegada dos guerreiros de Laranjinha, os indígenas prenderam os representantes do INCRA/ITC e FUNAI designados para a TI mediar a negociação.

Conforme a autora, a rebelião teve início em 29/06/1985 e o “sequestro” dos funcionários do Estado durou cinco dias “[...] Os guerreiros fecharam a entrada do posto indígena, cortaram lenha, arrancaram mandioca e mataram um boi para alimentarem o grupo, e os guerreiros de São Jerônimo iniciaram a confecção de arcos e Borduna” (TOMMASINO, 1995, p.215). Toda a ação contou com a cobertura da imprensa. Como desfecho, os indígenas

conquistaram o direito de ficar com as terras, a garantia da expulsão dos posseiros de Pinhalzinho e Apucarantina e uma indenização aos transferidos de 1983, além da construção de escolas e posto de saúde.

Ainda em 1985 houve uma rebelião na TI Laranjinha, em que os Nhandewa mantiveram presos os funcionários da equipe médica da FUNAI, da administração de Londrina em visita de rotina à TI. Os indígenas reivindicavam a devolução de 23 milhões de cruzeiros, resultante das safras de projetos da FUNAI em Laranjinha e enviados a 12ª Delegacia Regional de Bauru. Esse dinheiro era reaplicado em outras áreas indígenas “mais necessitadas, enquanto a população de Laranjinha estava passando fome e acusavam a FUNAI de não lhes prestar auxílio. Os indígenas então passaram a questionar a validade da política econômica daquela época, que beneficiava algumas áreas em detrimento de outras e outras medidas da prática indigenista (TOMMASINO, 1995).

Como Laranjinha possuía poucos habitantes, os Nhandewa solicitaram auxílio das demais comunidades, onde compareceram *guerreiros* Kaingang de Barão de Antonina, São Jerônimo, Apucarantina e Nhandewa do sudoeste de São Paulo. Essa reivindicação acabou se juntando a uma outra gestada em Londrina, na qual 150 indígenas de várias regiões do Paraná exigiam exoneração de Álvaro Villas Boas, indicado para a presidência da FUNAI (TOMMASINO, 1995). Como resposta, Villas Boas exonerou o delegado da DR de Londrina e nomeou um funcionário que esteve envolvido na expulsão das famílias do Barão em 1983. Os indígenas que ocupavam a sede em Londrina decidiram retirá-lo à força.

Por oito dias, os reféns foram mantidos presos em Laranjinha e dentre as conquistas dos dois movimentos que acabaram se unificando, cabe destacar, a criação da ajudância de Londrina e a escolha do nome de uma lista tríplice elaborada pelos indígenas para chefiá-la. Esse movimento assim como os anteriores, teve ampla cobertura da imprensa e contou com apoio de vários segmentos da sociedade, e durante todos eles os guerreiros se mantiveram caracterizados com o uso de pinturas, cocares, bordunas e arcos.

O movimento durou 72 dias, período que foi entremeado por vários eventos: um grupo de guerreiros fez greve de fome; arrumaram um advogado, que impetrou um mandato contra o presidente da Funai por atendido aos direitos humanos. Fizeram uma manifestação na Praça 1º de Maio, no centro da cidade; o bispo também intercedeu em favor dos índios; artistas, professores, jornalistas e outros segmentos da sociedade se manifestaram em solidariedade aos índios e arrecadaram alimentos para que pudessem permanecer ocupando o prédio (TOMMASINO, 1995, p. 220).

A recusa em aceitar Villas Boas como presidente da FUNAI se conectou com outros movimentos a nível nacional, que também repudiavam sua nomeação. Sua exoneração é representada pelas lideranças da rebelião de Londrina como sendo, boa parte, graças ao movimento iniciado por eles.

De acordo com Tommasino (1995) nos depoimentos, tanto dos Nhandewa quanto dos Kaingang, os indígenas concebem essas insurreições como estratégias lógicas, exploradas mediante as condições de abertura política naquele contexto. O que possibilitou conectarem-se a outros acontecimentos nacionais e envolver parentes de outras nações. Contudo, nessas rebeliões, além da utilização de marcadores de diferenças com o não índio (pinturas, uso de cocares, bordunas) a eficácia dos movimentos, se deve, sobretudo, à percepção de que teriam muito mais força se se mantivessem unidos, bem como se conseguissem estender suas parcerias aos jornais e às universidades, que deram visibilidade as suas articulações no passado.

Conforme Tommasino (1995) a união entre os Kaingang e os Nhandewa e o sucesso das lutas acabaram produzindo maior confiança, através da somatória de forças. Para a autora “[...]Essa união, entre etnias e entre os índios de vários postos do Paraná e até de outros Estados, foi a marca registrada que consideramos de importância histórica no processo social paranaense, que, no mesmo período, se repetiu em vários Estados do Brasil” (TOMMASINO, 1995, p.234).

Nesse mesmo contexto, além das mobilizações, Bicalho (2010) salienta o surgimento das Assembleias Indígenas, que se apresentam como os primeiros indícios de sistematização de um movimento que se organizou sob forte influência de entidades de apoio aos indígenas, em especial ao Conselho Indígena Missionário (CIMI). Para a autora, o movimento esteve vinculado ao processo de abertura e redemocratização política em curso desde 1973, que tornou latente o clima de insatisfação, evidenciado numa série de movimentos sociais de caráter urbano e popular. Contudo, a fundação do Movimento Indígena, destaca Bicalho (2010) se deu no momento em que o Estado autoritário tentou emancipar comunidades indígenas inteiras, com o Decreto de Emancipação de 1978.

[...] as lutas e as manifestações contrárias ao Decreto foram analisadas como um acontecimento fundador do MIB por renovar suas tradições, de modo que a resistência destes povos em lutar para continuar sendo eles mesmos, reforçou o movimento e conquistou a simpatia de vários de vários setores da sociedade civil organizada. Como sinal da persistência, os índios continuaram a sua luta através da UNI, primeira organização indígena de pretensões nacionais que teve relevante papel na luta pelos direitos destes povos (BICALHO, 2010, p. 178).

A autora destaca ainda o surgimento na década de 1980 da UNI (União das Nações Indígenas), a primeira organização política criada pelos indígenas. [...] *Seu objetivo era vir a ser uma organização de âmbito nacional que representasse os índios de modo que as várias etnias existentes no país fossem ouvidas e tivessem seus direitos resguardados* (Idem, p.137). A organização colocou em evidência as demandas dos povos indígenas no cenário mais abrangente da opinião pública tanto no território nacional, como no âmbito internacional. Contudo, para Bicalho (2010) a tentativa de unificação do movimento indígena através da UNI, não obteve resultados perenes e na década de 1990, o que se viu foi a multiplicação de organizações civis indígenas (Idem, p. 265).

Retornando ao contexto regional aqui considerado, as alianças entre os Nhandewa e Kaingang, gestadas no final da década de 1970, se coloca como um marco histórico que serve de base para as organizações realizadas no presente.

4.3. MOBILIZAÇÕES NHANDEWA/KAINGANG/XETÁ NO CONTEXTO ATUAL

Conforme já demonstrado por Tommasino (1995) e Ramos (2008), os Nhandewa da bacia do Cinzas (Ywy Porã, Laranjinha e Pinhalzinho) junto com os Kaingang da margem direita da bacia do Tibagi, juntamente com Apucarânia (margem esquerda do Tibagi) formam uma unidade sociológica, que se amplia por meio de casamentos, visitas, participação em festividades, apoio político em situações abrangentes (expulsão de posseiros, como retomadas de terras).

Além dessas, incluo aqui, a relação político-institucional em que estes grupos indígenas estão inseridos, através da regional da FUNAI (Londrina e São Jerônimo) e Conselho Distrital de Saúde – CONDISI Interior-Sul. Bem como por organizações interétnicas como o Conselho Indígena do Paraná, que articula politicamente caciques e lideranças das TIs Nhandewa e Kaingang para discutirem sobre políticas institucionais e regionais, projetos, conflitos políticos, PBA-CI, entre outros.

No âmbito educacional, as articulações ocorrem através do (CODEINP – Conselho de Educação Indígena do Norte do Paraná), que agrega professores e gestores indígenas da educação básica das aldeias do norte do Paraná, que se reúnem esporadicamente nas TIs e universidades para discutirem aspectos pedagógicos e organização e gestão escolar indígena.

No âmbito das discussões acerca do ensino superior, elas ocorrem através do FAINP (Fórum dos Acadêmicos Indígenas do Norte do Paraná). A FAINP agrega professores, estudantes, militantes das aldeias dessa mesma região para discutirem sobre as demandas dos estudantes universitários indígenas, como políticas de permanência, problemas financeiros, preconceito e discriminação nas universidades, possuindo todas estas, organizações próprias e autônomas.

Outro elemento integrador das TIs da região tem sido o PBA-CI. Desde seu início em 2012, o programa de compensação e mitigação de Impactos tem impelido as três etnias se articularem regionalmente. Integram o PBA-CI as TIs Apucarantina, São Jerônimo, Barão de Antonina, Mococa, Queimadas, Ywy Porã, Laranjinha e Pinhalzinho. As constantes reuniões e mobilizações, têm colocado as lideranças das oito TIs em constantes diálogos e uma maior aproximação.

Todas essas relações (via instituições ou organizações autônomas) impelem aos Nhandewa da bacia do Cinzas a concentrarem seus diálogos e se articularem politicamente junto com as três Kaingang da bacia do Tibagi (Apucarantina, Barão de Antonina e São Jerônimo, esta última contendo Guarani/Kaingang/Xetá), em detrimento dos seus parentes intraétnicos, os Tupi (Nhandewa) do lado paulista, com os quais se relacionam quase que exclusivamente por aspectos vinculados ao parentesco, festividades e rituais.

Assim como nas rebeliões de finais da década de 1970 e década de 1980, as articulações interaldeãs entre indígenas da margem direita do Tibagi (Barão de Antonina, São Jerônimo), Apucarantina (margem esquerda do Tibagi) e do rio das Cinzas (Pinhalzinho, Laranjinha e Ywy Porã) hoje são mobilizadas em diferentes contextos. Sobretudo em situações em que há riscos de cortes de direitos, bem como para reivindicá-los (nas áreas da educação, saúde, empreendimentos que impactam seus modos de vida, dentre outros). Além disso, ocorrem em situações de conflitos intraldeãos, retomadas de terras, desintrusão de posseiros, e outros assuntos envolvendo não-índios. Essas uniões podem ser mobilizadas segundo interesses de moradores de alguma terra indígena, ou articuladas pelo Conselho Indígena, conforme será discutido adiante, e integram-nas tanto ações de diplomacia quanto enfrentamentos.

No contexto atual, nas alianças entre Nhandewa e Kaingang são utilizados dos mesmos mecanismos utilizados naquelas rebeliões (pinturas corporais, uso de bordunas, parcerias com universidades, jornais), sendo incluído no contexto atual, a produção de documentos, atas, representações junto ao MPF e a utilização do aparato jurídico do Estado brasileiro a seu favor.

De acordo com uma importante liderança Nhandewa no contexto regional, o fortalecimento entre as lideranças do Tibagi e rio das Cinzas se deu quando estavam tirando o Álvaro Villas Boas (na década de 1980) [...] *que desde então passaram a se juntar, independente da rivalidade* (R.A. Liderança de Pinhalzinho, outubro de 2016). A capacidade de mobilização regional e interétnica se mostra bastante expressiva nas falas de uma liderança de Ywy Porã.

Se a gente se articular e precisar de um povo (Kaingang e Guarani), a gente tem eles, apesar de todos os problemas internos, e se hoje a gente precisar aí de ... vou falar de um exagero aqui, isso em uma semana da pra fazer, se a gente precisasse de uns 3.000, 4.000 índio aqui em uma semana, dava pra gente fazer isso. Porque os caciques que ainda estão, eles tem a consideração e a consciência disso, apesar dos problemas internos dos caciques. Então tá lá o Barão, o Apucaraninha, cada um num canto, mas quando o assunto é perda de algum direito ou é pra somar algum direito, estão tudo em sintonia. Tem horas que foge um pouco, mas é isso (N.C. Liderança de Ywy Porã, dezembro de 2016).

No contexto recente, aconteceram diversas mobilizações que envolveram indígenas Nhandewa, Kaingang e Xetá. Dentre elas, cabe destacar uma perícia antropológica realizada em 2014 em Ywy Porã, referente ao processo de demarcação. Para essa reunião, foi articulada a presença de indígenas (Nhandewa e Kaingang) das TIs Pinhalzinho, Laranjinha e Kaingang de Barão de Antonina, que tiveram algum tipo vínculo com o Posto Velho. Indígenas destas TIs foram chamados para contribuírem com seus depoimentos sobre o que conhecem sobre esse antigo território, e relatarem vivências das duas etnias no local e legitimar a demanda de terras pelos Nhandewa. A perícia contou ainda com a presença da antropóloga do MPF, do pesquisador contratado pelos fazendeiros para contestação, o antropólogo do GT da FUNAI e técnicos do órgão indigenista.

Durante a pesquisa, em conversa com o ancião Kaingang Américo Rodrigues, da TI Barão de Antonina acerca de sua participação na perícia, foi relatado pelo mesmo uma discussão entre ele e o pesquisador contratado pelos fazendeiros, Hilário Rosa. Conforme Rodrigues, isto aconteceu porque o referido antropólogo insistia em afirmar que as terras do antigo Posto do SPI, reivindicada pelos Nhandewa, não era um território de ocupação tradicional indígena.

Eu não conheci o Posto naquele tempo que tinha índio brabo, foi nesses últimos tempos aí que me convidaram pra falar do conhecimento que minha vó contava lá. [...] **Isso até discuti com o Hilário. Então eu até falei com ele lá, que o Hilário diz que lá não é terra de índio, ele defende que lá não é terra de índio. Pra mim é o único lugar aqui na região de Cornélio pra cá, de Londrina pra cá, é o lugar que eu considero mais indígena!** Eu falei isso pro Hilário, ele falou pra mim que não é, eu falei mas como não é?... Eu discuti com o Hilário lá, mas como não é rapaz? **Minha vó veio domesticar índio**

aqui no Posto Velho, aqui é o único lugar que foi domesticado índio ultimamente foi no Laranjinha, e índio Kaingang. E ele disse: eu vou provar que não é, eu disse, quero ver você provar que não é cara. [...] Eu não sei de nenhum outro lugar, mas no Laranjinha, minha vó foi domesticar índio. Ou domesticou índio em cima da fazenda do homem então? Não, não tinha fazendeiro. Aí veio o rapaz dizer: nós também temos direito, nós compramos isso aqui... Disso eu não duvido, mas não sou eu que vou decidir, é a justiça! Mas que morou índio e que é terra de índio eu não tenho dúvida, de uma forma ou de outra foi tomada aquela terra lá (Américo Rodrigues, TI Barão de Antonina, dezembro de 2016. Grifos meus).

Embora o território reivindicado pelos Nhandewa também tenha sido local de presença Kaingang, não há uma competição entre as duas etnias pelo local, havendo inclusive, conforme a presença e o depoimento de Américo (que teve uma irmã e um sobrinho morando em Ywy Porã em 2014), uma união entre ambas etnias em torno de um objetivo comum: de reaver as terras para o domínio indígena. Conforme já discutido, a mobilização entre indígenas das bacias do Cinzas e Tibagi é acionada em diferentes contextos, como manifestações, protestos, festas, situações de conflitos, mudanças, casamentos (Figura 21).

Figura 21 - Perícia antropológica em Ywy Porã (2014)*.



*A esquerda sentado de boné vermelho, o Kaingang Américo Rodrigues.

Fonte: Acervo próprio.

Outra situação de articulação interétnica, ocorreu em outubro de 2016 quando foi gestada uma grande manifestação em Maringá de frente ao escritório do Ministro da Saúde, Ricardo Barros, contra a portaria 1907 do Governo Federal. A referida Portaria retiraria a autonomia da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) e dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs), que passariam a estar centralizados no Ministério da Saúde. Centenas de indígenas das etnias Guarani Nhandewa, Kaingang e Xetá de seis das oito TIs da região, munidos de arcos e flechas, bordunas, pinturas corporais ocuparam a frente do escritório

do Ministro, exigindo a revogação do decreto. Conforme diziam, enquanto não houvesse a revogação publicada em Diário Oficial da União, eles não sairiam de Maringá. Além desta manifestação, outras ocorreram em diversas partes do Brasil, exigindo a mesma medida, que foi revogada no mesmo dia.

De acordo com uma liderança de Ywy Porã, as articulações anteriores a construção da UHE Mauá no Tibagi, levou à mobilizações interétnicas através de protestos, envio de documentos, união com organizações distintas (não índios, instituições), incidindo na contestação do EIA (Estudo de Impacto Ambiental), o qual foi apontado falhas no tocante a questão indígena e os impactos sobre eles.

Desde a fase de estudos, a partir de 2007, a construção da UHE Mauá no Tibagi em (2010) e o posterior início de suas operações, grupos indígenas das oito TIs da região se juntaram para a realização de protestos exigindo indenização pelos impactos ambientais. Mais recentemente, sobre a mesma questão, eles têm se unido em torno das ações do programa de compensação e mitigação de impactos o PBA-CI (Plano Básico Ambiental – Componente Indígena UHE Mauá) que passou a ser desenvolvido a partir de 2012. A inclusão dos Nhandewa no programa se deu mediante recomendação técnica da antropóloga do MPF, Luciana Ramos, e pelo Procurador da República, João Akira Omoto, ressaltando a unidade cultural, sociológica e histórica dessas etnias indígenas das referidas TIs (PBA-CI, 2012, p.21).

As ações do programa tiveram início simultaneamente nas oito TIs e, desde então, ocorreram diversas articulações entre as aldeias impactadas para cobrarem o cumprimento das ações previstas, o atendimento de novas demandas e a solicitação de esclarecimentos. Isto feito, tanto por meio de reuniões convocadas pelos próprios indígenas em suas TIs, quanto pela realização de reuniões junto ao escritório do empreendedor em Londrina (Consórcio Energético Cruzeiro do Sul) e a produção de documentos constando as demandas das TIs e assinado por suas lideranças.

Outro contexto de circulação e interação entre lideranças das TIs integrantes do PBA-CI, para além dos cursos realizados e reuniões em que agregam esses elementos, tem sido o desenvolvimento de atividades culturais, através do Programa V (Programa de Fomento à Cultura e Fomento às Atividades de Lazer) que prevê o custeio de ações e atividades visando o fortalecimento cultural das TIs impactadas. Durante os cinco primeiros anos do programa, foram realizados diversos eventos nas oito TIs (festas do dia do índio, feiras de sementes, mostras culturais, campeonatos de futebol, intercâmbios de viagens) mobilizando a circulação

de lideranças e intercâmbios de diversos moradores destas diferentes localidades, sobretudo, entre as TIs mais próximas.

Apesar das articulações realizadas entre Nhandewa e Kaingang em diversas ocasiões, nem sempre os grupos estão em total acordo. Em torno do PBA-CI, não raro ocorrem divergências entre ambas as etnias acerca da legitimidade no acesso e inclusão no programa de mitigação de impactos. Essa discussão tem como base o entendimento daqueles que estariam na área de influência direta à construção da UHE ou não.

Os Kaingang se consideram diretamente impactados por estarem vinculados ao rio Tibagi, onde foi construído a barragem e pelo qual sentem os efeitos da oscilação do mesmo com o enchimento e abertura do reservatório. Sendo assim, os próprios Kaingang (bem como o empreendedor) entendem que as ações do PBA-CI devem ser desenvolvidos primordialmente nas terras Kaingang. Enquanto que os Nhandewa, neste entendimento, seriam impactados “indiretamente”, uma vez que foram incluídos pelo vínculo de parentesco. Essa concepção não raro tem sido verificada entre os próprios Nhandewa. No entanto, a medida que as oito TIs (cinco Kaingang e três Nhandewa) foram incluídas no programa, e todas contempladas com as mesmas ações, os impactos advindos da implementação do PBA-CI, afetam a todas, sem distinção.

A partir da divergência de posições, algumas ações cobradas pelos Nhandewa, não têm sido endossadas pelos Kaingang diante do empreendedor, embora o entendimento da FUNAI e MPF seja o de que todas as TIs são impactadas igualmente. Apesar das discordâncias, as lideranças Nhandewa afirmam que as conquistas para implantação do PBA-CI só se deu mediante a articulação de todas as TIs, independente da etnia. No entanto, conforme uma liderança de Pinhalzinho, as articulações contra o empreendimento no rio Tibagi e o desenvolvimento de novos estudos só se efetivaram com as articulações dos dois grupos.

Apesar dos vários impasses surgidos no decorrer da implantação do programa, muitos dos problemas que poderiam surgir nas TIs Nhandewa e até mesmo entre os Kaingang, foram amenizados pela presença dos salários advindos da contratação de profissionais indígenas para a realização de atividades propostas no PBA-CI.

Em Ywy Porã, devido ao “reduzido” número de famílias, mesmo que nem todas possuam acesso a salários advindos dos postos de trabalho ali existentes, parte delas acabam se beneficiando da rede de reciprocidade proporcionados pelo parentesco no interior da TI. Por outro lado, desde o início de 2018, alguns postos de trabalho do programa têm sido encerrados

e preocupado caciques e lideranças na região, que tem pensado em alternativas para geração de renda, através de projetos para beneficiar suas comunidades.

No início de 2018, contra a paralisação e atrasos no andamento de diversas atividades previstas no PBA-CI, indígenas Nhandewa e Kaingang se juntaram e protestaram de frente ao escritório do CECS em Londrina (Consórcio Energético Cruzeiro do Sul – formado por capitais da COPEL e ELETROSUL) que gerencia o PBA-CI. No mês de abril de 2018, os veículos utilizados por seus técnicos nas TIs Laranjinha e Apucarantina foram apreendidos nestas comunidades (Figura 22).

Figura 22 - Protesto realizado em 18/01/2018 por indígenas integrantes do PBA-CI/UHE Mauá de frente ao escritório do Consórcio Energético Cruzeiro do Sul em Londrina*.



*Na imagem, lideranças e o *txamoi* de Laranjinha.

Fonte: Tarobá News¹²⁵.

A partir dos diversos exemplos de mobilizações descritos até aqui e que incorreram em ações de enfrentamento levados adiante pelas duas etnias, e incluindo os Xetá, entre os Nhandewa é fala corrente que não existe hierarquia ou patente militar que os fazem rebaixar no enfrentamento [...] *os índios não medem a altura do cargo pra prender, enfrentam a Polícia Federal, Generais, sequestram, prendem* (R. A. Liderança de Pinhalzinho, outubro de 2016)¹²⁶.

¹²⁵ Tarobá News. (18/01/2018). <https://tarobanews.com/noticias/parana/indios-protestam-e-bloqueiam-transito-no-cruzamento-da-jk-com-a-duque-de-caxias-8dp4G.html> (18/01/2018).

¹²⁶ Em 2011, indígenas de Pinhalzinho fizeram refém um coordenador da FUNAI, que pelo qual não concordavam com a nomeação.

Essa posição pode ser percebida em diversos exemplos ocorridos em todas regiões do Paraná, e nos demais locais onde há grupos indígenas. A realização de ações mais incisivas, direcionadas a diferentes instâncias, remetem a discussão produzida por Gallois (2002) acerca do entendimento dos Waiãpi em torno das posições de chefia entre os indígenas e aquelas do Estado¹²⁷.

A estratégia retórica da igualdade serve para estabelecer condições que possibilitem a convivência interétnica, tida como indeferível, mas só aceita na medida em que se mantém a distância e o respeito entre os dois mundos. Revela também o desprezo pelo poder de chefia dos brancos: **"nós não mandamos nossos parentes invadir as cidades, vamos ver se o governador sabe mandar nos seus parentes"**; aqui, o "parentesco" representa a aliança político-econômica que marca a atuação indigenista oficial, cujos mandantes são habitualmente tidos como parentes de garimpeiros. Argumentos desse tipo é que sustentam, por um lado, a exigência que fazem os líderes de falar pessoalmente com o topo da hierarquia do governo e, por outro lado, a crítica que fazem a certas reuniões e debates na cidade, quando só são confrontados com "crianças" ou "ajudantes" (GALLOIS, 2002, p.220. Grifos meus).

No entanto, apesar dos diversos exemplos de mobilizações que demandaram em ações de enfrentamentos, bloqueios de vias públicas, dentre outras, os Nhandewa ressaltam que esse tipo de situação só ocorre em casos extremos, não sendo corriqueiro como em outros contextos indígenas. Isto pois, parte de suas lutas são travadas pela diplomacia, através do acesso a canais institucionais.

Cabe destacar que as mobilizações até aqui demonstradas tiveram por base o acesso ou manutenção de direitos, demarcação da terra e a luta para que fossem indenizados pelos impactos causados pela construção da UHE Mauá, ou seja, mobilizadas perante o Estado e empreendedor. Agora serão destacadas aquelas produzidas em contextos de conflitos aldeãos, mediante a ação do Conselho Indígena.

4. 4 CONSELHO ESTADUAL INDÍGENA - NORTE DO PARANÁ

O Conselho Indígena Estadual do Paraná¹²⁸ reúne politicamente os caciques de duas TIs situadas na margem direita do Tibagi (Barão de Antonina, São Jerônimo), somada a

¹²⁷ Entre os Kaingang de Barão de Antonina e Apucarantina, há várias notícias em jornais relatando sobre o aprisionamento pelos indígenas de funcionários da Copel, por disputas envolvendo indenizações por linhas de transmissão e UHE. Em novembro de 2016, os Kaingang de Ortigueira-PR ao saquearem um caminhão de carne que capotou nas proximidades da TI, após a tentativa de serem impedidos pela Polícia Rodoviária Federal, apedrejaram os policiais e viaturas. Em 2016, no município de Guaíra-PR os Guarani mantiveram reféns soldados do Exército que fizeram apreensão de duas motocicletas dos indígenas. Os exemplos não param por aí...

¹²⁸ O estatuto do Conselho Indígena que agrega as TIs do Norte do Paraná, registra o nome dessa organização como Conselho Indígena Estadual do Paraná, no entanto é bem comum, os indígenas se referirem como Conselho Indígena do Norte do Paraná. Esta denominação também é utilizada por pesquisadores como Ramos (2008),

Apucarânia, Mococa e Queimadas (localizadas na margem esquerda do Tibagi) e as três TIs Nhandewa na bacia do Cinzas (Laranjinha, Ywy Porã e Pinhalzinho)¹²⁹. De acordo com Ramos (2008) os Conselhos Indígenas foram criados na década de 80 após as rebeliões no norte do Paraná, com o objetivo de atender a uma demanda de unicidade das administrações da FUNAI e do Governo do Estado¹³⁰, sobretudo no sentido de reduzir o número de interlocutores.

A partir de uma análise no Estatuto Social do Conselho Indígena, registrado em maio de 1987, sob a denominação de Conselho Indígena Estadual do Paraná, observa-se nos seus primeiros artigos que em suas atribuições, constam orientações aos caciques da região, sobre representação institucional, ações propositivas na elaboração de projetos e interferência em questões relativas aos problemas fundiários.

Capítulo 1º

Art. 1º - O Conselho Indígena Estadual do Paraná – C.I.E. – PR é uma entidade beneficente criada e aprovada pelas lideranças indígenas, em Assembleia Geral, sem vínculo empregatício, político-partidário ou religioso e sem fins lucrativos; seu tempo de duração é indeterminado e terá como sede a cidade de Londrina, Estado do Paraná.

Capítulo 2º

Dos objetivos

Art. 2º - O Conselho Indígena Estadual do Paraná é uma entidade criada com o propósito de preservar e orientar as Comunidades Indígenas, sem distinção de tribos, religião ou área de origem.

Art. 3º - O Conselho Indígena Estadual do Paraná é uma entidade que representa os índios e funcionará com o objetivo de apoiar ou criticar outros órgãos criados em função de apoio aos indígenas, mesmo seja o órgão tutelar, a FUNAI - Fundação Nacional do índio.

Art. 4º - O Conselho Indígena Estadual do Paraná, paralelamente à FUNAI, atuará em todas as áreas, buscando defender os direitos dos índios e orientá-los para dar-lhes melhores condições de vida, conscientizando-os para seu desenvolvimento cultural, político e econômico.

Cimbaluk (2013), Góes (2018), dentre outros. Desse modo, este também será o termo empregado nesta dissertação, tendo em vista sua área de abrangência e por ser a definição dos próprios índios.

¹²⁹ Segundo dados do pesquisador Rodrigo Graça, os Kaingang de Mococa e Queimadas desde 2016 passaram a integrar o Conselho Indígena Estadual do Paraná (região norte do Estado). Anteriormente eram pertencentes ao Conselho de Guarapuava.

¹³⁰ De acordo com Ramos (2008) há outros dois conselhos, um em Guarapuava (com representantes das TIs cuja administração da FUNAI coordena naquela região) e outro em Curitiba (engloba as TIs do litoral e região metropolitana de Curitiba). O Conselho de Guarapuava tem atribuição nas TIs Queimadas, Ivaí, Faxinal, Marrecas, Mangueirinha, Rio das Cobras, Boa Vista e Rio da Areia. “É significativo que a TI Palmas, embora localizada no Estado do Paraná, esteja vinculada ao Conselho Indígena do Oeste de Santa Catarina junto às TIs Toldo Chimbanguê, Toldo Imbu, Toldo Pinhal, Aldeia Condá, Araçá'i, Nonoai, Xapecozinho e Acampamento Alto Pinhal” (RICARDO, 2010: 742. IN. GÓES, 2018, p. 172. No prelo).

Art. 5º - O Conselho Indígena Estadual do Paraná tem toda autonomia de criticar ou apoiar qualquer iniciativa que venha a ser praticada por órgãos de apoio ao índio, mesmo no caso da FUNAI, caso essas iniciativas venham a pôr em risco a harmonia dos índios ou contribuam para a violação das leis que asseguram o respeito à pessoa do silvícola ou a preservação de seus direitos, conforme estipulado no Estatuto do Índio.

Art. 6º. O Conselho Indígena Estadual do Paraná tem todo o direito de intervir nas questões relativas aos problemas de terras e também estudar meios de reformulação administrativa regionais, partindo de iniciativas das Comunidades Indígenas, elaborar projetos que sejam de interesse dos Governos das esferas Municipal, Estadual, Federal ou Internacional (Estatuto Social - Conselho Indígena Estadual do Paraná, 1987).

No artigo 6º, nota-se a orientação para intervenção em problemas fundiários, mas não na arbitragem de conflitos em terras indígenas. Numa análise geral, um ponto interessante de ser destacado é que o Estatuto foi registrado em cartório em 16/05/1987, ou seja, anterior a Constituição de 1988 e seus artigos 231 e 232, tendo apenas o Estatuto do Índio (1973) e regidos pela CF de 1967, no tocante aos direitos civis e políticos.

Suas proposições se aproximam muito das pautas do movimento indígena vivenciadas naquele contexto, dentre elas a cidadania, território e representatividade indígena (BICALHO, 2010). Tanto que reivindicam uma maior autonomia em relação à FUNAI, e se colocam numa posição ativa em torno das políticas indigenistas e também propositiva em torno da elaboração de projetos e atuação nos problemas fundiários. No mesmo estatuto, ainda definem sobre a participação na política regional e nacional das TIs integrantes (Art. 25º), e autonomia religiosa (Art. 26 e 27º)

Entretanto, houve uma guinada em sua atuação. Embora Ramos (2008) afirme que não há uma grande ascendência do Conselho Indígena sobre os caciques das TIs a ele vinculados, atualmente sua atuação tem se dado em ações relativas à retomadas de terras, desintrusão de posseiros, em assuntos referentes ao desenvolvimento do PBA-CI e busca por parcerias e projetos com o Governo Estadual. E, diferentemente do que foi escrito em seu artigo 6º, uma das principais atribuições tem sido a arbitragem de conflitos políticos nas TIs, tanto Guarani quanto Kaingang e com não índios (em problemas fundiários)¹³¹. Os conflitos políticos ao qual o Conselho têm mediado, derivam de disputas entre caciques, em grande parte, desencadeado por desconfianças sobre o uso e destinação de recursos, atitudes violentas e despropositadas, formação de novas aldeias no interior de uma TI, que dão curso a certa divisão territorial.

¹³¹ Em 2016, por ocasião do assassinato de um indígena em Laranjinha por outros dois rapazes (um deles indígena) o presidente do Conselho que no momento era da própria TI, acompanhou o julgamento.

Nas situações de conflitos no interior das TIs, causa indignação nas comunidades, decisões radicais tomadas por caciques como transferências ou expulsão famílias, particularmente em situações em que os demais caciques e lideranças das seis TIs ao qual integram não foram consultados, mediante reunião com o presidente do Conselho Indígena, para buscarem soluções aos impasses conjuntamente. Já ficou instituído nas TIs da região que nas situações de conflito é necessário recorrer ao Conselho Indígena, não apenas na figura do presidente, mas a todo corpo de caciques integrantes. Além de recorrer ao Conselho, o acionamento de órgãos institucionais como o MPF para o acompanhamento em situações de conflitos, tem sido uma prerrogativa para assegurar que direitos básicos nas TIs não sejam violados.

Embora na Constituição Federal de 1988, seja reconhecida as formas próprias de organização social e política das populações indígenas e autonomia para a resolução de conflitos sem depender da interferência estatal, e da constatação de que não se constitui como atribuição do MPF, interferir na vida interna das comunidades indígenas, contudo, há um entendimento de que o órgão jurídico “[...]deve atuar no caso de deficiências em serviços públicos essenciais, bem como ilegalidades quanto à cultura dos indígenas e desrespeito a direitos humanos fundamentais” (DIÁRIO DO MPF ELETRÔNICO, 2016, p.52). É com base neste dispositivo, que algumas situações envolvendo conflitos internos nas TIs são remetidos ao MPF, para que sejam feitas averiguações, bem como o possível estabelecimento de sanções¹³².

A Constituição traz, no artigo 232, o respeito a essa autonomia e o reconhecimento dos índios, suas comunidades e organizações como partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses. O STF, no julgamento da Raposa Serra do Sol, e muitos outros tribunais, entre eles o Tribunal Regional Federal da 1ª Região, reconheceram a capacidade das comunidades de atuar processualmente e serem representadas com total autonomia e sem nenhuma restrição pelas suas lideranças tradicionais. A representação processual da comunidade não está adstrita, no entanto, à iniciativa da liderança, podendo ser feita pelo índio ou por sua organização de acordo com o próprio art. 232 da Constituição (VILLARES, 2013, p. 143).

O acionamento do MPF já está instituído na região. Nos casos em que há violações do direitos básicos (fechamento do posto de saúde, da escola, risco de morte), pode haver acionamento do órgão pela FUNAI, pelo presidente do Conselho e seus representantes, e até

¹³² Cabe ressaltar que para as resoluções do MPF há a necessidade de perícia antropológica. Dentre as sanções há a possibilidade de processos judiciais e prisões.

mesmo pelos próprios indígenas que vão até a instituição, ou enviam documentos relatando eventos conflitantes ao seu universo cotidiano (Ramos, 2008).

Nos casos em que esses direitos são violados, há a possibilidade do cacique ser processado (por ele ser o representante da TI) e até mesmo ocorrer em prisão dos envolvidos. Com a convocação dos caciques e lideranças regionais para discutirem e buscarem um entendimento conjunto, de modo a evitar danos mais sérios em situações de disputas internas, ainda que a articulação interaldeã promovida pelo Conselho não evite os conflitos (como ocorridos em São Jerônimo em 2015 e em Barão de Antonina em 2017 – como veremos adiante), de certo modo, minimamente, impede que a situação resulte em violência generalizada.

Conforme Ramos (2008) o cargo de presidente do Conselho Indígena está inserido na categoria de lideranças políticas. Não há remuneração para tal função, havendo apenas a possibilidade de viagens e um prestígio derivado de sua atuação como representante regional. Este também não pode tomar decisões em nome do coletivo regional, sem antes consultar os demais caciques. As eleições para o preenchimento do cargo de presidente podem ser organizadas pelos próprios indígenas e ou por funcionários da FUNAI “[...]e a indicação dos candidatos pode ocorrer no próprio ato da eleição” (RAMOS, 2008, p.59). No entanto, a escolha também pode se dar por arranjos na sucessão pelo presidente e caciques da região, sem a realização de eleições (Quadro 05).

Quadro 05 - Presidentes do Conselho Estadual Indígena - norte do Paraná.

| PRESIDENTES CONSELHO INDÍGENA - NORTE DO PARANÁ | | | | | | |
|---|--------------------|---------------------------|-------------------|-----------------|----------|--------------|
| ANO | PRESIDENTE | ETNIA | TI DE ORIGEM | VICE | ETNIA | TI DE ORIGEM |
| 1985 | Eusébio Martins | Guarani/MS Func. Funai | Apucarantina | José Marins | Kaingang | Apucarantina |
| 1990 | Atanásio* | | | | | |
| 1996 | João Maria Tapixi | Kaingang | Barão de Antonina | Nelson Vargas | Guarani | São Jerônimo |
| | Nelson Vargas | Guarani | São Jerônimo | Carlos Cabreira | Guarani | São Jerônimo |
| | Lourival Oliveira | Kaingang | Apucarantina | Carlos Cabreira | Guarani | São Jerônimo |
| 2004 | Antônio Ribeiro | Kaingang | Apucarantina | | | |
| 2006-2008 | Lourival Oliveira | Kaingang | Apucarantina | | | |
| 2008 | Ivan Bribis | Kaingang | Apucarantina | | | |
| 2009 | Aparecido** | Kaingang | Apucarantina | Vitor | Kaingang | Apucarantina |
| 2010 | Eloy Jacintho | Guarani | Laranjinha | Márcio Lourenço | Guarani | Laranjinha |
| 2011-2014 | Márcio Lourenço*** | Guarani | Laranjinha | | | |
| 2014-2017 | Jucélio Silva | Guarani | Laranjinha | Juscelino | Kaingang | Apucarantina |
| 2017 | Natalino Marcolino | Kaingang | Apucarantina | João da Silva | Kaingang | São Jerônimo |

Fonte: Dados obtidos junto a FUNAI – CTL Londrina¹³³.

*Não foi identificada a etnia e a TI ao qual pertencia.

**Aparecido era secretário durante mandato do Ivan, assumindo posteriormente o posto de presidente.

***Márcio Lourenço concluiu o mandato quando Eloy Jacintho saiu candidato a vereador, o qual foi eleito em 2012 pelo PDT.

Como pode ser visto no quadro acima, desde sua criação em 1985, há uma maior ascendência entre os Kaingang na presidência do Conselho, sobretudo de Apucarantina. Entre os Nhandewa a participação nos cargos de presidente e vice, se acentuou a partir de 2010, sendo ocupado exclusivamente por indígenas de Laranjinha. Há que se destacar que há uma grande disparidade no contingente populacional das duas etnias, enquanto entre os Kaingang esse número chega a mais de 2.000 indígenas (Apucarantina [1.417] habitantes; Barão de Antonina

¹³³ Durante esta pesquisa, apesar dos esforços, não foi possível produzir um quadro completo com os nomes dos presidentes e vice, suas respectivas etnias e TIs de residência. Apesar de fragmentado, ele nos dá um quadro amplo de sua configuração. Esse material vem sendo compartilhado com as pesquisas de doutorado do antropólogo Paulo Roberto Homem de Góes (UFPR-2018).

[521]; São Jerônimo [495]. Juntando os Nhandewa da bacia do Cinzas (Pinhalzinho, Laranjinha e Ywy Porã), o contingente populacional é de aproximadamente 465 habitantes¹³⁴.

Entre os Nhandewa, as TIs Ywy Porã e Pinhalzinho ainda não tiveram representantes no posto de presidente. No entanto, em 2008 uma liderança de Pinhalzinho disputou esse posto numa chapa formada com uma Kaingang de Apucarantina. Atualmente, o mesmo Nhandewa de Pinhalzinho compõe o quadro de representantes do Conselho, que de acordo com o Estatuto de 1986 é formado por: Diretor Presidente; Vice-presidente; 1ºSecretário; 2ºSecretário, 1ºTesoureiro; 2ºTesoureiro; Diretor Social; Diretor Cultural; Diretor de Esporte; Conselho Fiscal e Conselho Deliberativo. Esses demais cargos acabam sendo ocupados por indígenas de etnias e TIs diversas, escolhidos muitas vezes por pessoas com determinadas habilidades (elaboração de documentos, conhecimento de leis, etc).

A ascensão dos Nhandewa de Laranjinha junto a presidência do Conselho, se deu mediante a aproximação de uma liderança de Apucarantina que ocupava o cargo de presidente, com lideranças daquela TI Nhandewa¹³⁵. Cabe ressaltar que “[...]Laranjinha possui representantes com atuação constante na CTL da FUNAI em Londrina desde o início da década de 1980, e grande afinidade política com um grupo de lideranças de Apucarantina, havendo inclusive algumas relações de cunhadio” (GÓES, 2018, p.173, no prelo). O Kaingang que os antecedeu - proveniente de Apucarantina – é cunhado do Nhandewa escolhido para o posto.

Ao analisarmos as diferentes composições que estiveram à frente do CONP, uma característica geral é que todos os presidentes e vices, quando exerceram sua gestão, eram vinculados diretamente com o grupo de lideranças majoritário em suas respectivas TIs. Não são eleitas ou indicadas autoridades que não possuam uma sólida base política nas terras indígenas a que pertencem (GOES, 2018, p. 173. No prelo).

O presidente Nhandewa subsequente também de Laranjinha, iniciou suas atividades em 2014, e tinha como aliados políticos os outros dois presidentes da mesma TI. Conforme o entendimento dos Nhandewa, durante os quase sete anos em que membros dessa etnia estiveram à frente do Conselho, foi buscado uma atuação mais diplomática através do diálogo, o que não raro, incorreu em críticas dos Kaingang. Pois esperava-se uma ação mais incisiva na resolução

¹³⁴ Dados obtidos em Funai: índios no Brasil (2018). Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acessado em 06/05/2018.

¹³⁵ Conforme Ramos, a categoria Presidente do Conselho por possuir poder político é inserido na categoria lideranças (RAMOS, 2008, p.15).

de conflitos, postura comumente adotada pelos últimos, o que não exclui inclusive transferências.

A atuação do Conselho não se desvincula das relações internas (alianças políticas, parentesco). Do mesmo modo, o prestígio advindo de suas posições maiores (presidente e vice), incide nas disputas políticas das TIs aos quais pertencem (CIMBALUK, 2013). Um exemplo trazido pelo autor, remete a uma disputa para o cargo de cacique em Apucarantina em (2011), em que um dos lados tinha como cacique o presidente do Conselho. Como forma de contrapor e buscar apoio em uma organização semelhante, o outro lado foi buscar apoio junto a uma instituição semelhante, o Conselho Indígena de Guarapuava.

O contexto regional ao qual os Nhandewa está inserido é repleto de situações de conflitos pelo qual o Conselho foi chamado a intervir, alguns dos quais serão aqui descritos brevemente. Entre os Nhandewa de Ywy Porã, o Conselho atuou na resolução de dois conflitos. Um deles se deu com a ocupação da Administração Regional de Londrina (FUNAI) por um grupo de indígenas da TI logo após a retomada, exigindo providências na regularização das terras e na área da saúde indígena. Nesta ação foi sequestrado o carro da FUNAI e levado a Ywy Porã para ser utilizado no transporte de pacientes. Para a resolução do impasse, o presidente do Conselho (que no contexto era Kaingang) foi chamado a intervir, sendo convocada uma reunião com os demais caciques e lideranças da região, os quais exigiam a saída imediata dos Nhandewa e a devolução do carro ao órgão indigenista.

A segunda atuação do Conselho na mesma TI ocorreu durante um conflito iniciado no grupo após uma divisão política. Logo após a retomada, o grupo se dividiu em duas aldeias, Ywy Porã e Arai Werá com organizações políticas distintas, com escolas separadas, sendo unificado apenas o serviço de saúde. Embora tenha sido aceito a presença de dois caciques, um para cada aldeia, as disputas não cessaram, pois um dos grupos exigia a saída de algumas famílias de Ywy Porã com as quais tinham desavenças.

A divisão na TI se manteve até 2009, e diante a possibilidade de um confronto entre os dois grupos opositores, houve a mediação do Conselho Indígena, e durante duas semanas, indígenas de Apucarantina, Barão de Antonina e São Jerônimo permaneceram na TI junto ao pessoal de Ywy Porã para apaziguar a situação que já estava bastante acirrada, havendo inclusive riscos a integridade física de indígenas de ambos os lados¹³⁶. Como forma de encerrar

¹³⁶ Durante o conflito entre Ywy Porã e Arai Werá, lideranças dos dois lados em disputa buscaram auxílio junto a indígenas de São Jerônimo e Apucarantina para os auxiliarem em caso de conflitos no interior da TI.

o conflito, o presidente do Conselho transferiu dois líderes de Arai Werá para aldeias da região. Com a saída deles, várias famílias que os apoiavam acabaram se desmobilizando e buscando outros locais para viverem, permanecendo desde então apenas uma organização e uma única aldeia, a de Ywy Porã.

Outra situação que ilustra a imbricação do Conselho com as disputas políticas no interior das TIs, consiste na atuação do Presidente do Conselho em vigência no ano de 2015, nos conflitos acerca do acesso ao posto de cacique entre os Guarani da TI São Jerônimo¹³⁷. Conforme Santos (2017) um grupo descontente com a atuação do cacique, realizou de forma autônoma uma eleição para o cargo, que não foi reconhecida pelo então cacique vigente. Este contava com apoio expressivo entre as lideranças Kaingang, e tinha seu primo como Presidente do Conselho, um Nhandewa de Laranjinha que se recusava a intervir nas disputas. No entanto, nem a proximidade com o Conselho acabou legitimando a permanência do referido cacique, sendo então realizada uma nova eleição, resultando na emergência de outro grupo político no lado Guarani¹³⁸.

Já o conflito na TI Barão de Antonina em 2017 teve entre suas motivações a concentração fundiária por algumas de suas famílias, o estabelecimento de parcerias agrícolas com não índios e questionamentos acerca do emprego dos recursos advindos de indenizações de empreendimentos que impactam a TI¹³⁹. Um grupo de oposição ao cacique, exigia nova eleição para o posto, prestação de contas e além disso, reocuparam no interior da TI, áreas que estavam ocupadas por plantações advindas de parcerias agrícolas estabelecidas pelos apoiadores do cacique. Neste contexto, ainda ocupava a presidência do Conselho, o Nhandewa de Laranjinha, e inclusive numa das minhas idas à TI durante a realização de trabalhos de

¹³⁷ A TI São Jerônimo conta com três etnias distintas (Kaingang, Guarani e Xetá), e em seu interior há uma separação política entre os grupos. Tanto para o lado Kaingang, quanto para o Guarani há um grupo de cacique, vice e lideranças escolhidos entre seus pares. Conforme Spenassato (2016), além da divisão política, há uma divisão dos recursos e áreas para plantio entre ambas as etnias. Além desses, há também cacique, vice e lideranças Xetá. Porém, não há entre eles uma separação e uma gestão autônoma, como aquela verificada entre os Kaingang e Guarani. Desse modo, os Xetá se vinculam politicamente aos primeiros.

¹³⁸ Para maiores detalhes acerca dos conflitos que incidiram nas disputas políticas em São Jerônimo, que resultou em violência generalizada na TI e a expulsão de dezenas de famílias, ver Géssia Cristina dos Santos. **Com mais briga as diferenças se mantêm**: noções de pertencimento, mistura e pureza étnica entre Kaingang, Guarani e Xetá no contexto da TI São Jerônimo (PR), 2017.

¹³⁹ A TI Barão de Antonina além do PBA-CI, conta ainda com um projeto de transferência de recursos advindo de uma linha de transmissão que atravessa a TI. Porém, as ações do primeiro, não incidem em transferência de renda, contando apenas com o desenvolvimento de projetos.

campo, presenciei a chegada de caciques e lideranças de várias TIs para uma reunião referente à este impasse.

Foi trazido até Laranjinha, a liderança opositora e motivadora do levante da TI Barão de Antonina para a realização de uma reunião com a presença de membros da FUNAI, caciques das TIs da região e com os anciãos de Laranjinha que já foram caciques na TI. No decorrer do conflito iniciado em junho de 2017, houve a troca do presidente do Conselho, que passou a ser ocupado pelo cacique de Apucarantina e o cargo de vice, pelo cacique do lado Kaingang de São Jerônimo.

Como forma de solucionar o conflito, a liderança de oposição ao cacique foi transferido para outra área indígena, sendo proibido de adentrar na TI Barão de Antonina por um período de dois anos. Esta liderança possui prestígio com os Nhandewa por ser bastante atuante no trato com instituições estatais e nas negociações junto aos gestores do PBA-CI. Durante a transferência, foi aventada a possibilidade pelas lideranças de Ywy Porã dele se estabelecer na TI. Este por sua vez acabou optando seguir outros destinos, como pregador de uma igreja pentecostal nos estados do Sul e Sudeste.

No entanto, apesar de os caciques serem chamados para ajudar na resolução dos conflitos, isto feito através de reuniões em que são ouvidas as partes, através dos casos aqui relatados, sua atuação acaba sendo direcionada conforme as alianças tecidas entre o presidente e as chefias políticas das TIs em questão.

Mesmo que o Conselho tenha sido constituído como uma demanda de unicidade do Estado e redução no número de interlocutores, nota-se que suas formas de atuação e representação acabam sendo manejadas conforme os modos de conformação da política indígena, sendo vinculadas as redes de parentesco, alianças e jogos faccionais no interior das TIs. As alianças em contextos de disputas políticas são buscadas inclusive, junto a lideranças e parentes de outras TIs, sobrepujando muitas vezes diferenças étnicas, sendo estabelecido o apoio a partir da escolha de um dos grupos políticos em oposição, como ocorreu em Ywy Porã no contexto de sua divisão em duas aldeias distintas, em que foram buscados aliados na TI São Jerônimo (Araí Werá) e Apucarantina (esta última, por meio da atuação do Conselho).

Apesar das diversas críticas tecidas em torno das formas de atuação do Conselho em geral, ao questionar as lideranças Nhandewa sobre a possibilidade de existir um Conselho apenas para eles, o cacique de Ywy Porã reitera que não há um entendimento entre os mesmos para a criação de uma organização autônoma. Foi ressaltado ainda que com um Conselho em

separado, os Nhandewa se enfraqueceriam regionalmente, desfavorecendo-os nas relações institucionais nas quais estão inseridos (FUNAI, saúde indígena, educação escolar indígena, vestibular, PBA-CI), bem como nas relações interaldeãs.

Entre as lideranças Nhandewa com que foram estabelecidos diálogos ao longo desta pesquisa, não houve nenhum tipo de posicionamento indicando que os mesmos estariam numa relação de inferioridade ou de submissão de uma etnia em relação a outra, embora o reconhecimento da superioridade numérica dos Kaingang seja evidente. No entanto, nota-se que as relações entre ambas as etnias acabam sendo complementares.

Em diversas etnografias produzidas no contexto das interações entre os Nhandewa e Kaingang na região, são ressaltadas como características dos primeiros, a capacidade de articulação junto ao mundo dos brancos, a facilidade com os trâmites burocráticos e sua maior diplomacia nas relações intra e supra étnicas (GOULART, 2014; SPENASSATO, 2016; GÓES, 2018). Não raro, em ocasião de reuniões interaldeãs realizadas acerca dos encaminhamentos do PBA-CI, a elaboração final dos documentos a serem enviados às instâncias que acompanham o processo (FUNAI, MPF), conforme Góes (2018, no prelo) ficaram ao encargo dos Nhandewa. Essa característica os coloca numa posição importante no contexto regional, sobretudo nas articulações que alcançam instâncias institucionais.

4.5 ARTICULAÇÕES REGIONAIS NAS RELAÇÕES COM INSTÂNCIAS DO ESTADO E INTER/INTRAALDEÃS

A concessão da carta de anuência pelos caciques, necessária para a contratação de profissionais nas escolas das TIs e a carta de recomendação, também concedida pelos mesmos, indispensável para a realização do Vestibular Intercultural dos Povos Indígenas, são objetos de discussões nas reuniões realizadas nas TIs. Durante esta pesquisa pude acompanhar duas reuniões em que as cartas foram objetos de discussão, uma em Pinhalzinho (março de 2017) e outra em Ywy Porã (setembro de 2017).

Com relação a carta de anuência, embora a Secretaria de Educação do Estado do Paraná realize um processo seletivo simplificado (PSS) baseado na classificação obtida por pontuação (resultado da soma da qualificação mais o tempo de serviço) para a contratação de professores, nas escolas indígenas o critério de maior pontuação não é necessariamente definidor da contratação, sendo possível a contratação a partir da decisão do cacique, materializada em sua

assinatura na carta de anuência. Como se pode presumir, há críticas às possíveis decisões monocráticas dos caciques. Durante a reunião da etapa regional da II Conferência de Educação Escolar Indígena (Pinhalzinho – 2017), professores e gestores indígenas das TIs da região discutiram sobre o grande poder atribuído aos caciques na contratação de profissionais nas escolas. Para eles, esta prerrogativa, muitas vezes acaba sendo manejada como forma de obter ganho político e favorecimento pessoal.

Entre os dias 08 e 09 de setembro de 2017, ocorreu em Ywy Porã a *1ª Reunião do Fórum de Universitários Indígenas*. Este evento foi organizado por lideranças da TI, junto de estudantes universitários Nhandewa de Laranjinha (que estudam na UEL e que possuem fortes vínculos de parentesco com moradores de Ywy Porã).

O evento teve como objetivo promover um debate entre estudantes universitários e lideranças da região. No primeiro dia foi composta uma mesa com estudantes universitários indígenas a nível de pós-graduação, graduação e vestibulandos, sendo discutido os seguintes pontos: A vida indígena na universidade paranaense “sonho ou pesadelo”; Os invisíveis da UEL; Dificuldades das TIs em empregar indígenas recém-formados; Relato de uma liderança aos universitários indígenas; ansiedade e perspectivas de entrar na Universidade. No segundo dia foram organizados os seguintes GTs: acesso dos estudantes indígenas nas universidades e vestibular indígena; permanência e visibilidade dentro das IES e participação dos estudantes no movimento indígena nacional.

Os debates surgidos neste primeiro encontro em Ywy Porã, deu subsídio para uma segunda etapa realizada na TI São Jerônimo em dezembro do mesmo ano, porém renomeado de II FAINP (Fórum dos Acadêmicos Indígenas do Norte do Paraná), e em ambos foram elaborados documentos com as propostas debatidas e enviadas à CUIA de cada IES do Paraná. Na reunião realizada em Ywy Porã, além das lideranças desta TI, compareceu o cacique Kaingang e o vice de São Jerônimo, o ex-cacique de Laranjinha, Nhandewa de Laranjinha e ex-vereador do município de Santa Amélia, uma enfermeira Kaingang contratada pela SESAI e uma funcionária indígena da FUNAI – CTL São Jerônimo, além do cacique e lideranças de Ywy Porã. Entre os indígenas, compareceram alguns estudantes da UEM, UEL e duas indígenas já formadas, provenientes das TIs São Jerônimo e Apucarantina¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Durante a reunião, as discussões só foram pautadas naqueles que realizam em instituições públicas. Em Ywy Porã há 04 universitários de instituições particulares. Duas estudantes acompanharam as discussões mas não

Dentre as diversas discussões, uma delas acabou enveredando sobre a questão de quem teria o direito ou não a participar do Vestibular dos Povos Indígenas do Paraná, bem como a concessão da assinatura do cacique na Carta de Recomendação, exigida no ato da inscrição, isto se referindo aos índios urbanos¹⁴¹.

Nos municípios em que estão localizadas as terras indígenas no norte do Paraná e naqueles adjacentes, há um grande número de índios urbanos, ou como são denominados pelos próprios aldeados, *índios da cidade*. Esta situação no mais das vezes, decorre dos casamentos com não índios em que a opção de viver junto ao cônjuge na cidade ou por restrições em permanecer na aldeia se coloca entre as opções dos mesmos. A condição de índio urbano tem gerado disputas e discussões sobre o acesso aos direitos que advém da condição “índio”, tais como a saúde diferenciada proporcionada pela SESAI, sobre quem teria o direito ou não de morar nas terras indígenas e o acesso ao vestibular indígena. Estas questões são discutidas tanto em reuniões interaldeãs e intraaldeãs, como na referida reunião ocorrida em Ywy Porã.

Muitos dos estudantes universitários presentes na *1ª Reunião do Fórum de Universitários Indígenas* se mostraram contrários a extensão deste direito aos índios que vivem nas cidades, argumentando que aqueles que realizaram seus estudos na área urbana estariam melhores preparados do que aqueles que os fizeram no contexto aldeão. As justificativas acerca da possível defasagem em relação àqueles que realizaram seus estudos nas aldeias (todo ou

opinaram em nenhum momento e não foram chamadas a participar. Em dezembro de 2017, houve um segundo encontro, realizado na TI São Jerônimo.

¹⁴¹ Conforme Barros (2011), o Vestibular dos Povos Indígenas do Paraná foi instituído pela lei estadual nº 13.134, de abril de 2001 – tendo sido realizado o primeiro vestibular no início de 2002. O processo de seleção, ingresso e permanência no ensino superior nas universidades públicas paranaense sofreu mudanças ao longo de sua implementação e uma delas foi a atualização do valor das bolsas de auxílio e o aumento no número de vagas suplementares ao processo seletivo regular, sendo disponibilizadas “[...]seis vagas em cada uma das sete universidades estaduais aos índios integrantes das sociedades indígenas do Paraná, e 10 (dez) vagas suplementares àquelas ofertadas no processo seletivo para o ingresso [...], em cursos de graduação na Universidade Federal do Paraná, exclusivamente para índios integrantes das sociedades indígenas do Brasil” (EDITAL N.º 018/2017-CVU XVII VESTIBULAR DOS POVOS INDÍGENAS NO PARANÁ). Desde sua implantação, muitos Guarani-Nhandewa da região se formaram em diferentes cursos (Pedagogia, História, Odontologia, Enfermagem, Serviço Social, Medicina, Medicina Veterinária), e parte deles atuam em suas aldeias e muitos ainda persistem na luta para a conclusão de seus cursos, uma vez que os percalços ao longo da vida acadêmica são muitos, tanto de ordem financeira, defasagem escolar, estranhamentos com o ambiente acadêmico. Ao longo desses dezessete anos pelo qual foi implementado, o vestibular diferenciado teve um aumento no número de vagas, mas ainda está aquém da grande demanda verificada nos últimos processos de seleção. O vestibular de 2017 contou com 725 indígenas inscritos, disputando 52 vagas, sendo 42 delas disponibilizadas nas Universidades Estaduais do Paraná aos indígenas das TIs localizadas no Estado, e dez vagas disponibilizadas na UFPR, e pelas quais podem concorrer indígenas de todo o país (Edital N.º 031/2017-CVU). (Para maiores detalhes ver: Amaral, 2010; Goulart, 2014; Novak, 2014). Cabe ressaltar que não índios que residem nas TIs não podem concorrer nesta modalidade.

parte dele), seriam referentes as dificuldades de mobilidade, capacitação dos profissionais que atuam nas escolas indígenas, falta de infra-estrutura e conflitos internos nas aldeias, que incidem diretamente no funcionamento das escolas.

Sobre a relativa “facilidade” no acesso ao ensino entre os índios urbanos, foi ressaltado que aqueles que cresceram no ambiente urbano, teriam uma maior facilidade para a permanência na universidade e um menor estranhamento se comparado àqueles que não possuem nenhuma experiência semelhante. Assim, os argumentos sugerem que os indígenas que vivem no contexto urbano estariam concorrendo em posição mais vantajosa no vestibular diferenciado em relação aos aldeados. No entanto, a falta de vínculos de muitos índios urbanos com as TIs foi apontado como um dos principais motivos pelos quais os caciques não deveriam assinar a carta de recomendação.

Sobre essa última questão, o posicionamento dos caciques e lideranças das diferentes TIs ali presentes, mostraram diferentes entendimentos. Para o cacique Kaingang de São Jerônimo, a negação da assinatura seria um ponto controverso, pois poderia incidir em disputas políticas e ameaças ao cacique, por parte dos parentes que vivem nas aldeias, uma vez que, não dar apoio a um parente, mesmo que residente na cidade, seria o mesmo que negar o parentesco. Já no entendimento do cacique de Ywy Porã, o acesso aos direitos de saúde indígena e ao vestibular não deveria ser estendido a aqueles que vivem na cidade, sendo exclusivo àqueles que estão no âmbito aldeão¹⁴².

Como cada contexto aldeão possui uma dinâmica distinta, durante a reunião ocorrida em Ywy Porã, o cacique desta TI sugeriu que para chegarem a uma uniformidade nos critérios na concessão das assinaturas, seria necessária a realização de uma reunião entre os caciques da região, com o presidente do Conselho e estudantes universitários indígenas (Guarani, Kaingang e Xetá), para estabelecerem um consenso sobre quem teria o direito ou não a essa prerrogativa, bem como para estabelecer os critérios de sua extensão.

Sendo a carta de recomendação dos caciques concedidas de forma autônoma por cada uma das TIs, com posicionamentos mais rígidos ou flexíveis acerca de quem teria acesso a esses direitos, com frequência, estudantes indígenas que sentindo-se lesados na classificação final do processo seletivo, tem reportado ao MPF denúncias acerca de candidatos e estudantes indígenas

¹⁴² Esse é um ponto controverso, pois não há restrições entre aqueles que cresceram no contexto urbano e se mudam para a aldeia. Para maiores detalhes, ver: Sampaio (2017).

em que os denunciantes não reconheceram ou reconhecem como indígenas (NOVAK, et all, 2014, p. 33)¹⁴³. Para Novak et all (2014) nesses casos, o entendimento do órgão sobre essa questão se baseia na resolução da OIT 169, no tocante a auto identificação e autodeterminação dos povos indígenas, considerando que o acesso ao vestibular condicionado a carta de recomendação do cacique e a necessidade de vinculação a alguma comunidade do Estado do Paraná “[...] seria restritiva e discriminatória, pois exclui os indígenas que por várias razões estão desaldeados” (Idem, p. 35).

Conforme Novak et all (2014) mesmo com a recomendação do MPF, o entendimento dos caciques vieram em direção oposta, sendo favoráveis à manutenção da carta de recomendação, pois entendeu-se que sua retirada significaria um enfraquecimento do poder dos mesmos, pautado num princípio de coletividade. Baseadas no argumento de Luciano (2006) as autoras afirmam que a auto declaração incide numa lógica individualizada que contraria e nega os direitos e autonomia coletiva estabelecidos na Constituição de 1988. Neste sentido,

A necessidade de a identificação étnica passar pelo reconhecimento dos grupos indígenas para torná-la legítima, uma vez que esta é uma política voltada para as coletividades e só se tornará legítima se estas assim a reconhecerem (Idem, p.31).

Nota-se que o acesso ou a negação da carta de recomendação pode custar o apoio dos caciques e as alianças estabelecidas, colocando em polos distintos - coletividade e reciprocidade - vinculada ao convívio no âmbito aldeão, versus - individualidade e distanciamento – atribuídas aos índios urbanos, situados fora dos círculos de reciprocidade no interior das TIs e no mais das vezes, alheios as suas lutas e mobilizações.

O acesso a saúde indígena, embora não necessite de assinaturas, cabe aos caciques e lideranças discutirem sobre a extensão ou não aos indígenas urbanos. Isto pois, na concepção das lideranças de Ywy Porã, o acesso à educação e à saúde diferenciada foram conquistas que demandaram anos de lutas e mobilização dos caciques e lideranças, tanto no passado, quanto no presente, por meio de reuniões, manifestações, envio e elaboração de ofícios, documentos,

¹⁴³ A assinatura de um cacique a uma indígena urbana já formada em 2003 gerou uma grande tensão no âmbito aldeão, além de ter sido levado o caso ao conhecimento do MPF, sendo justificado entre aqueles que disputavam o pleito, o fato de que ela estaria tirando a vaga de um não-formado¹⁴³. Ela acabou recorrendo a um mandado de segurança para assegurar o direito de matrícula no curso em que foi aprovada, vindo a se formar em 2008. Em 2011, estudantes universitários da UEL entraram com uma representação no MPF questionando a assinatura do cacique de Pinhalzinho a um indivíduo ao qual os estudantes questionavam seu pertencimento étnico e vivência aldeã. Procedimento: 1.25.005.000370/2011-33.

e nestas lutas, passaram por privações, enfrentamentos e até mesmo a perda de muitos familiares até que as políticas de saúde fossem instaladas nas aldeias da região. De acordo com uma liderança que atua junto à Saúde Indígena na TI, o entendimento da SESAI é de que o acesso a ela seja estendida aos índios urbanos. Isso em razão das políticas serem destinadas aos povos indígenas como um todo e não apenas aos aldeados.

Na concepção da referida liderança, caso os serviços de saúde dos indígenas aldeados fossem compartilhados com os que vivem no ambiente urbano, os primeiros poderiam ser prejudicados, sobretudo devido ao compartilhamento do carro e do motorista disponibilizado pela SESAI para o transporte dos pacientes das aldeias. Para ele, o acesso a saúde nas cidades, se comparado ao âmbito aldeão, seria facilitado pelo maior acesso a meios de transportes (ônibus, ambulâncias), e oferta dos serviços como postos de saúde, hospitais, enquanto as aldeias possuem um grande número populacional, e muitas vezes estão localizadas a grandes distâncias das cidades. No entendimento de caciques e lideranças, que para que os índios urbanos tenham acesso a essas mesmas prerrogativas, os mesmos deveriam se organizar politicamente a semelhança dos aldeados, possuindo seus próprios representantes, para em nome deles, fazerem suas reivindicações. Além disso, ressentem-se do fato de que os índios urbanos não apoiam suas lutas, não participam de protestos, dos eventos nas TIs, ou seja, não participam de suas redes de coletividade.

Os caciques afirmam que a carta de recomendação, assim como as lutas travadas para a manutenção das bolsas permanência aos universitários indígenas, seria um compromisso de retorno dos estudantes às comunidades¹⁴⁴, baseadas numa relação de confiança e reciprocidade¹⁴⁵ que conforme Goulart (2014) podem ser vistas à luz da análise de Marcel Mauss (1974), ao olhar para os processos de troca, dádiva e reciprocidade entre os Maori.

¹⁴⁴ Em conversa com uma liderança de Pinhalzinho, ele afirma que já houve problemas com estudantes universitários que queriam ter direito a serem ouvidos numa reunião com representantes da CUIA, demais instâncias do Estado e lideranças indígenas. Para ele, caciques e lideranças, coadunando com a posição de Novak e Rodrigues (2014), são os representantes de suas comunidades em virtude da concessão da carta de recomendação. Para eles, esses estudantes só poderiam pleitear representatividade na reunião, se tivessem se organizado enquanto estudantes universitários indígenas e só poderiam falar em nome deles, e não em nome de suas comunidades.

¹⁴⁵ Entre os indígenas universitários presentes na 1ª Reunião do Fórum dos Universitários Indígenas, havia dois que realizam por este formato, ressaltavam entre as vantagens, sobretudo a permanência nas TIs. No entanto, alguns estudantes que fazem sua graduação no modo presencial e precisam se deslocar de suas TIs questionavam o recebimento de bolsas pelos mesmos, já que estando em casa não teriam os mesmos gastos. Na observação dos alunos do EAD, a bolsa seria necessária pois precisam ter acesso a internet e são necessários deslocamentos para encontros presenciais.

“Nesses movimentos, Mauss identificou aquilo que seria o sentido dessas relações de dar, receber e retribuir: o *hau*. Trata-se do “espírito da coisa dada” (Idem, p.116).

No tocante as relações estabelecidas pelos universitários indígenas (aldeados e urbanos) com as lideranças, os últimos se ressentem do fato de que muitos só os procuram quando há problemas com o repasse das bolsas e/ou quando há questionamentos em torno dos valores pagos. As queixas dos estudantes, consistem no questionamento junto aos caciques e lideranças para que lutem por vagas para garantir que estudantes formados tenha empregos nas comunidades, para além das áreas da saúde e educação.

Goulart (2014) observa que a manutenção de vínculos com a TI de origem e relações de confiança com as lideranças durante o tempo de graduação são fundamentais para o acesso a postos de trabalho após o regresso do indígena universitário a sua aldeia. Aqui acrescento ainda, o pleito de vagas em outras TIs, pois as lideranças estabelecem contato uma com as outras e nesta relação, informações e “referências” são trocadas e buscadas. Com isso, muitas as vezes as contratações para determinadas funções acabam sobrepondo diferenças étnicas, como no caso de Ywy Porã que no ano de 2018 passou a ter uma pedagoga uma Kaingang. Porém, sua inserção se deu através das relações de parentesco. Não raro, em casos de divergências internas, as diferenças étnicas são ressaltadas.

Embora seja valorizado nos discursos dos grupos indígenas, o fortalecimento através da formação de quadros próprios na área da saúde e educação, somente a etnicidade não garante o acesso aos postos de trabalho, como já foi visto diversas vezes nas TIs da região, a permanência de profissionais não índios ocupando postos de trabalho, mesmo havendo indígenas formados em áreas em que há demanda por profissionais, porém, a contratação de indígenas para tal postos, dependem da manutenção dos vínculos e relações de reciprocidade descritas anteriormente¹⁴⁶.

4.6 MOBILIZAÇÕES ALDEÃS - DISCUSSÕES

Através das discussões trazidas acerca do Conselho Indígena e das reuniões, em que foram colocadas em discussão a extensão da carta de anuência e a carta de recomendação

¹⁴⁶ A concessão do benefício de aposentadoria por idade aos indígenas que vivem há muitos anos longe do contexto aldeão e que estabelecem poucos ou nenhum vínculo com a TI de origem, é vedada. Os não índios que vivem nas TIs para se aposentarem por idade, precisam recorrer a advogados particulares. O acesso ao auxílio maternidade também não se estende às não-índias que vivem em uniões maritais com indígenas nas TIs. No entanto, nesses dois últimos casos, o entendimento é da FUNAI.

concedidas pelos caciques, verifica-se entre elas, que há um grande poder nas mãos dos mesmos. No entanto, aqueles que têm se sentido lesados pela não emissão da carta de recomendação têm buscado os canais institucionais do Estado, através do envio de queixas e denúncias. Entretanto, a realização de reuniões em que tais questões são discutidas se coloca então como uma forma de contrabalançar as decisões unilaterais, eventualmente assumidas pelos caciques. No entanto, mesmo com a morosidade no acompanhamento das denúncias pelos órgãos jurídicos do Estado, as queixas e insatisfações têm sido debatidas e permitido evidenciar descontentamentos e questionamentos por parte daqueles que muitas vezes não compõem o poder político aldeão.

No contexto das TIs da região, disputas e cisões políticas vem ocorrendo e junto a elas, tem se dado a arbitragem do Conselho Indígena, mediante a reunião do presidente junto aos caciques das seis TIs ao qual ele integra. A atuação do Conselho nos conflitos ocorre através de reuniões em que são buscados entendimentos coletivos, mas que como vimos, muitas vezes acaba pendendo para um dos lados em disputa, geralmente atrelado a alianças anteriormente estabelecidas relações de parentesco. Nestes casos, a possibilidade de denúncias junto a instâncias jurídicas nacionais, têm, de certo modo, se colocado como um contrapeso a possíveis conflitos advindos das disputas políticas, que poderiam tomar proporções maiores, sem que houvesse tal mediação de órgãos externos.

Embora as lideranças Nhandewa e Kaingang atuem lado a lado em reuniões acerca de temas diversos, protestos e mobilizações, quando essas articulações envolvem a resolução de conflitos intraaldeãos, em que há a participação do presidente do Conselho e os caciques das seis TIs, as diferenças entre as etnias acabam surgindo, sendo ressaltado o *ethos* de cada um pelos grupos em questão e por si próprios: os Guarani aparecendo como os mais diplomáticos e os Kaingang como beligerantes.

Apesar dessa questão necessitar de um maior aprofundamento, entre as divergências verificadas por parte dos Guarani em relação aos Kaingang, estão as críticas a grande concentração de terras e recursos por parte de algumas famílias e lideranças nas TIs da região. Esta situação acaba resultando em acúmulo desigual, o que é, geralmente, a origem de alguns dos conflitos no interior das TIs. Cabe ressaltar que entre os Nhandewa também há algumas famílias que possuem um acesso diferenciado a bens e recursos e até mesmo concentração de terras, porém em menor proporção (cabe destacar que o tamanho das terras Guarani é bem menor que as TIs Kaingang, assim como é menor a quantidade de moradores).

Estas duas concepções em torno da acumulação, entre Kaingang e Guarani, pode ser pensada através de uma análise acerca das formas de organização dos dois grupos. Fernandes (2003a, p. 43) ressalta que as análises de Crépeau e Veiga realizadas acerca dos mitos Kaingang são reveladoras de princípios fundantes da organização do grupo, baseado na alteridade e a hierarquia.

O dualismo expresso na mitologia Kaingang é construído a partir da diferenciação dos iguais. A progressiva diferenciação dos iguais resulta no dualismo complementar e assimétrico, expressão da alteridade e da hierarquia que o constitui, e postula princípios fundamentais da vida social: a descendência patrilinear como princípio da identidade, a exogamia entre as metades e a dicotomia consanguíneos-afins como princípios da diferença”. (FERNANDES, 2003, p. 43).

Gordon (2006), aponta que entre os grupos Jê, a diferenciação social entre os chefes faz parte de sua estrutura social “[...]o que ocorre é que a quantificação monetária torna mais visível para nós essas relações, anteriormente objetificadas, notadamente, por meio dos nomes pessoais e prerrogativas rituais (nomes e nekrêjx)” (Idem, p.249).

Entre os Guarani, conforme Pereira (2004) há uma reprodução corrente na etnografia sobre o grupo que identifica um certo igualitarismo interno em sua estrutura social. Entretanto, o autor salienta para o caráter fragmentário da mesma e com isso, a existência de pessoas que ocupam posições distintas em suas feições políticas. Nesta pesquisa, a diversidade de posições na configuração política do grupo (cacique, vice, *conselheiro*, lideranças, guerreiros, sem excluir ainda o *txamoi*), de modo aproximado, reitera o aspecto fragmentar salientado pelo autor.

A conduta econômica entre os Kaiowá não se pauta por uma reciprocidade generalizada, como nos sugeriria uma literatura a-crítica da bibliografia. Na verdade, combina a existência de pequenos círculos de pessoas que se consideram próximos e entre os quais existe um alto grau de solidariedade, com unidades sociológicas maiores e mais abrangentes. Nestas últimas, a solidariedade tende a ser mais difusa, só se expressando nos momentos de realização de certos rituais ou ajuntamentos políticos. Quando às relações cotidianas, estão marcadas por sentimentos de rivalidades e disputas (PEREIRA, 2004, p. 48-49).

Gordon (2006) chama atenção para as relações com a exterioridade entre grupos Jê e Tupi. Partindo das constatações de Viveiros de Castro, o autor salienta que enquanto a relação com o exterior entre os Jê é voltada a produção de diferença no interior do grupo, entre os Tupi, a indiferenciação interna, impele a busca pela exterioridade.

Evoco, a propósito, uma passagem de Viveiros de Castro, autor que examinou os contrastes entre os grupos Jê e Tupi. Refletindo sobre a **frouxa estruturação interna da organização social Araweté, ele observa: “essa desmarcação ou indiferenciação interna, contudo, está sempre a serviço**

de uma diferença radical, de um impulso para fora de si mesma, uma paixão pela exterioridade...” (1986, p.26). Eu arriscaria dizer que, no caso mebêngôkre, tudo se passa como se o inverso ocorresse, pois é a paixão pela exterioridade e o impulso para fora que estão a serviço (mas, ao mesmo tempo, são a condição) de uma marcação ou diferenciação interna *não radical*, posto que de grau – uma questão de mais ou menos beleza (*mejx*), digamos assim (GORDON, 2006, p.101).

Apesar das diferenças que existem entre as duas etnias, foi verificado que entre os Nhandewa de Ywy Porã, estes consideram suas formas de fazer política mais próximas daquelas existentes entre os Kaingang do que daquela dos Mbya, por exemplo. Tal questão acabou despontando após uma indagação feita em campo sobre os conflitos internos entre os Guarani e as formas de resolução dos mesmos, sobretudo, em situações envolvendo a mudança da TI por indivíduos e/ou famílias que desistem de sua casa e emprego e migram para outras localidades, nas quais não terão o mesmo apoio familiar e acessos aos mesmos recursos.

A luta pela terra e por empregos nas terras indígenas da região tem sido as principais bandeiras das lideranças atualmente. Desse modo, o fato de algumas pessoas deixarem seus parentes e empregos não pode ser explicado apenas pela intensa mobilidade dos Guarani, é preciso também atentar para as repercussões que as disputas políticas produzem no interior do grupo.

Ex-cacique: A pessoa largar o emprego é jogo político, e as vezes não é falado. Porque ninguém larga, bem, dependendo do caso né. No caso dos meus tios que estão em Mangueirinha e tem vontade de voltar e mesmo eles tendo emprego, isso é porque eles não nasceram lá, não são de lá, mesmo tendo a oportunidade que tem, a vontade é de largar tudo o que eles tem né. Agora quando a pessoa larga o seu próprio lugar e seu emprego não é por querer não, sempre tem alguma que acontece ... se saiu de boa, no caso do A. não foi isso o que aconteceu, é alguma coisa que houve, que ficou descontente...aqui mesmo é uma coisa que quase não é falado, não dá aquela grande explosão, mas por exemplo, do meu primo. Ele tinha um emprego, ele pegou e saiu, mas aconteceu alguma coisa grande. Eu esses dias mesmo, quase que eu faço uma dessas de sair, não que me mandaram, mas simplesmente eu não queria dar satisfação pra ninguém e queria sair, por questão política, por conversa fiada, que aqui é diferente, a política não é tão forte, mas a conversa fiada não é política, é fuxico né. Política é: “vou te derrubar cara, vou tirar você do mando né, isso é política né”. Agora falar da sua pessoa, aí é outra coisa né, falar que você não vale nada, aí é diferente. Mas quando é política a gente até tenta e fala: você não faz um trabalho bom, daí é diferente né.

Leticia: Mas além da questão política, tem alguma relação com o ser Guarani, de buscar o movimento, de caminhar?

Ex-cacique: É sempre tem disso também, de querer conhecer, às vezes bate isso aí dentro de mim, mas aí a gente sente que tem de ficar, por negócio de luta daí tem de pensar mil vezes, mas as vezes bate uma vontade de ir. Às vezes acho que tem a ver com o ser Guarani, mas no nosso caso não tem. Porque eu ouvi falar, não sei se é verdade, eu não consigo falar muito bem sobre isso também, mas Ubatuba sei que tem, na verdade conheci o cacique e algumas pessoas de lá também, tem Nhandewa também, que seria na verdade até a mesma linhagem daqui né. E o M. falou pra mim que foi lá e tal, então um dia

ele entrou nessa questão política, mas daí falei: mas M., certas coisas que acontecem com Guarani, não podia acontecer aqui né? Mas ele falou, cara, mas você sabe que entre Guarani Nhandewa e Mbya não tem nada a ver uma coisa com outra, a política dentro Guarani Nhandewa é muito mais forte, é incomparável, ele falou. Fui em Ubatuba, **e pra você ver que a política forte mesmo, tá dentro do Nhandewa**, não está dentro do Mbya não. E isso tive umas conversas de longo prazo ali com o T. de lá em Brasília, fiquei um bom tempo com ele, eu e o B., e fiquei analisando as conversas dele, e ele até falando a respeito dos Guarani Mbya. Então, digamos, acho que nunca ninguém parou pra pensar, mas eu acho que o Guarani Nhandewa é entre os Guarani Mbya, se fosse para fazer uma comparação, **os Guarani Nhandewa seriam os Kaingang, perto dos Guarani Mbya, em termos de política**. Claro que é incomparável com os Kaingang, na verdade né, mas é muito mais forte. E quando é mais forte, tem descontentamento, **existe até deportação**, aqui mesmo já aconteceu (U.C. Ex-cacique e liderança de Ywy Porã, maio de 2017. Grifos meus).

Não é parte dos objetivos dessa pesquisa fazer uma análise comparativa entre as formas de fazer política entre Guarani Nhandewa e Mbya. De todo modo, embora se evite atribuir certos essencialismos entre as duas parcialidades, visto que suas histórias são resultantes de relações e processos distintos pelos quais passaram, existe uma literatura que ressalta a diferença entre ambas que não deve simplesmente ser ignorada.

Geralmente em torno dos Mbyá são ressaltados seus aspectos mais voltados à tradição e manutenção da língua indígena, a religiosidade sem interferências, o afastamento de outras etnias, a endogamia e um distanciamento maior de assuntos referentes a articulação política, se comparado aos Chiripá (Nhandewa), que seriam mais permeáveis a mistura e articulados na questão política (MELLO, 2006; MACEDO, 2009; MAINARDI, 2010). Por outro lado, Santos (2017a) atualiza essas concepções e demonstra que no contexto atual das lutas pela demarcação, as ações dos Mbya têm sido marcadas por atos de insurgência civil (ocupações, bloqueios de estradas), demonstrando que “[...]há uma lógica dual, de pulsações, de concomitâncias de distintos vetores, nem só guerreiros, nem só pacíficos” (Idem, p. 259).

De todo modo, no caso aqui estudado, os Nhandewa salientam para uma aproximação com a forma de política dos Kaingang, isto em razão das disputas entre facções para a tomada do poder político, estabelecimento de decisões normativas, como a restrição à entrada de não índios, ações mais incisivas junto a instâncias do Estado que não exclui a ocupação de prédios e breves sequestros. Embora parte dessas práticas tenham sido, primeiramente, instituídas pelo SPI e pela FUNAI - como os desterros –, essa influência se vincula ao contexto interétnico maior, no qual os Nhandewa se veem integrados com os Kaingang. Conforme Ramos (2008) algumas das suas formas de reação são resultado do contato com agentes externos. Entretanto,

[...] mais do que transformar os indígenas em indistintos face a esses agentes, o que ocorreu foi o aprendizado Kaingang (inclui-se os Guarani) sobre os

modos mais eficazes de lidar com esses ‘outros’ que os dominavam, permitindo a sua continuidade enquanto grupo sócio-cultural distinto que a despeito da sua relação com a sociedade abrangente, com ela não se confunde (RAMOS, 2008, p.51).

Outrossim, as influências e aproximações com os modos de ação política entre Nhandewa junto aos Kaingang pode ser pensada a partir do conceito de predação familiarizante de Carlos Fausto (2001) em que através do xamanismo e da guerra, as sociedades amazônicas são abertas ao exterior e são estabelecidas formas de interação com subjetividades outras humanas/não humanas. Para o autor “[...] um espírito familiar é precisamente um ser que foi familiarizado, e em virtude disso, é controlado pelo xamã” (FAUSTO, 1998). No tocante à guerra, esta deve ser vista como uma forma particular de consumo, que visa à apropriação de capacidades e/ou princípios da vítima.

Esse modelo de apropriação chamado de predação familiarizante, aponta a relação estabelecida entre matador e vítima após o homicídio é concebida como um vínculo de controle e proteção, cujo modelo é a relação entre senhor e xerimbabo, muitas vezes pensada como filiação adotiva (FAUSTO, 2001, p.303).

Conforme Santos (2017a) a cosmologia Guarani remete a uma relação fulcral com a exterioridade, reelaborando-a e mantendo seu princípio de organização. No entanto, nestas relações, os Guarani produzem resultados distintos em comparação a outros povos indígenas, como se comparado aos Terena “[...] que buscam se inserir estrategicamente na hierarquia da sociedade brasileira, utilizando para isso suas formas mais consensuais de hierarquia” (Idem, p. 234).

A ampliação dos casamentos com os Kaingang e o espelhamento em algumas de suas formas de organização política (estabelecimento de regras – tanto rechaçadas, quanto aderidas), exemplificam a incorporação de elementos externos reiteram a permeabilidade Nhandewa. Pensando essa relação, Albernaz (2009) salienta sobre o cuidado na direção da familiarização, para que a incorporação da alteridade e a entrada de elementos novos e diferentes, não acarrete mudanças internas tão grandes, a ponto de se perder o controle ou identidade do grupo em questão (Idem, p.369).

Os sentidos da incorporação da alteridade pelos Nhandewa de Ywy Porã, a partir das relações estabelecidas com os Kaingang e com não-índios, desse modo, é aqui entendida através da proposta de Albernaz (2009), em que através da incorporação de “[...]práticas políticas, língua, modo se relacionar, dialogar, negociar, matérias-primas, mecanização da agricultura incorporação de práticas e transformar-se através do que julgam práticas positivas”

(ALBERNAZ, 2009, p.369). Seleccionadas de outros grupos, os Nhandewa revelam a concepção trazida pela autora de *vir-a-ser-um-si-mesmo-acrescentado-do-outro*.

Nestas relações Ava-Guarani de contato e incorporação de alteridade da sociedade dos brancos, mais enfaticamente se revela a concepção de um *vir-a-ser-um-simesmo-acrescentado-do-outro*, ou melhor, de algumas características seleccionadas do que conhecem do outro. Esta parece melhor traduzir esta perspectiva temporal, que representa uma transformação na medida em que afirmam a necessidade de construir e planejar o futuro. No entanto, que se trata também de uma perspectiva ontológica que envolve a idéia de que a incorporação de mudanças ou alteridades não faz com que eles deixem de se ver como si mesmos, na medida em que estas sejam feitas com cuidado e orientação a partir dos seus próprios termos (ALBERNAZ, 2009, p.369).

Apesar das uniões entre Nhandewa e Kaingang, por motivos diversos, não há a possibilidade de unificação em torno de um líder, ou alguma outra forma de associação, semelhante aquelas verificadas entre grupos amazônicos (Ortolan de Matos, 2006) ou outro modelo. No entanto, assim como nas rebeliões do passado, lideranças, guerreiros e demais membros de ambos os grupos, embora muitas vezes divergentes, estão sempre aptos a se reunirem e a somar forças em contextos de ameaças aos seus direitos e a seus modos de vida, para dissipar tensões no interior das terras indígenas e prestigiarem suas festividades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através das análises desenvolvidas junto aos Nhandewa de Ywy Porã, vemos na identificação [...] *dos índios como agentes do seu próprio destino* (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p.10) se atualizando por meio das respostas dadas pelos mesmos às contingências pelas quais vivenciam, em ações que se pautam tanto em objetivos no presente, quanto em projetos de futuro.

Não obstante os problemas enfrentados decorrente da morosidade no processo de demarcação das terras e até mesmo as incertezas sobre sua efetivação, os Nhandewa de Ywy Porã tem se mostrado resilientes e buscado tornar a espera menos árdua. Isto feito, através da união em atividades que visam os tornarem alegres e viver bem, bem como na realização de festividades, pescarias, torneios de futebol, viagens, intercâmbios para outras TIs e inclusive em teatros que se iniciam aleatoriamente. Num dos casos observados, os indígenas mimetizavam os agentes do poder público e o desmonte das políticas públicas direcionadas aos povos indígenas, sendo criados personagens como (Ministro da Justiça, Ministro da Concentração Fundiária, Ministro da Doença, entre outros nos quais suas ações foram todas colocadas ao revés de suas atribuições e de como deveriam tratar da questão indígena). Embora o riso não solucione os problemas enfrentados, os tornam momentaneamente menos pesados.

Após deixarem a TI no qual muitos nasceram e cresceram e se lançaram numa retomada, os Nhandewa ao criarem Ywy Porã, buscam se refazer enquanto coletivo, através *do resgate da cultura* (por meio de ações coletivas em que buscam revitalizar a *língua indígena*, as rezas e tudo aquilo que se vincula a cultura e que fundamenta sua forma de ser e estar no mundo). Inclui-se ainda o fortalecimento político e do parentesco.

Estas ações integram tanto suas formas tradicionais de acesso ao conhecimento, baseada na vivência cotidiana, quanto em novas experimentações (aprendizados através da escola, técnicas, casamentos com indígenas de outras etnias), o que demonstra sua pulsão pela exterioridade constatada entre os grupos indígenas, como descreve Gordon (2006) entre os Xikrin-Mebêngôkre. No entanto, embora haja entre os Guarani a incorporação de elementos externos às suas ações, as estruturas simbólicas e organizacional próprias da etnia, continuam a fornecer o acervo básico de sentidos para as ações do grupo no presente (RAMOS, 2008).

Tanto mais importante, o *ethos* guerreiro Guarani, durante todo esse contexto em que aguardam a demarcação tem se mostrado latente, como se observou a partir da própria ação de

entrada na terra. Durante os treze anos em que resistem na luta pela recuperação de seu antigo território, os Nhandewa passaram por experiências diversas, tais como disputas políticas internas, as ameaças de capangas contratados pelos fazendeiros, a falta de assistência do Estado, e tanto mais grave, a falta de água potável que se manteve até num contexto bastante recente. Estas experiências deixaram marcas indeléveis na vida daqueles que resistiram e ainda resistem à espera de demarcação. Embora passados treze anos muita coisa tenha mudado, ainda hoje persistem inúmeros problemas em Ywy Porã, sendo um deles a proximidade excessiva com a agricultura mecanizada e a pulverização de agrotóxicos que atingem diretamente suas casas e nascentes.

Através das lutas dos Nhandewa e seus modos de atuação e preparação entre seus jovens, vemos que se no passado seus guerreiros lutaram para assegurar seus modos de vida e seus territórios enfrentando diversas ameaças, no presente, os guerreiros emergem como uma nova categoria política, mobilizada nas lutas pela demarcação da terra, pela defesa e conquista de novos direitos. Já a sua continuidade no futuro se orienta através de ações desenvolvidas por suas chefias políticas junto aos jovens, que visam a sua preparação política e guerreira. Esta preparação ocorre tanto por meio do conhecimento das lutas passadas, quanto pelas mobilizações no presente que deixam marcas em seu corpo e os levam a entender os motivos pelos quais se lutam e virem assumir posições de liderança numa conjuntura vindoura.

Não podemos esquecer que estas lutas ocorrem por meios diversos, incidindo tanto em mobilizações e enfrentamentos, que em muitas vezes ocorrem junto a outros grupos indígenas. Se num contexto não muito distante, na década de 1980, guerreiros Guarani-Nhandewa e Kaingang se uniram em rebeliões mobilizadas a partir da articulação interaldeã e interétnica, no presente, essas relações se atualizam nas alianças políticas estabelecidas em contextos de lutas contra empreendimentos que incidem sobre seus modos de vida, perda ou a soma de direitos e resolução de conflitos no interior das seis terras indígenas que formam uma territorialidade Guarani/Kaingang/Xetá entre as bacias do rio das Cinzas e Tibagi. Ao lado destas lutas mais incisivas, não se dissociam aquelas efetuadas pela diplomacia, feitas através da interlocução junto aos canais institucionais, articulando um cenário administrativo e jurídico mais abrangente, tanto para a garantia dos direitos assegurados por lei, bem como para lidar com os conflitos no interior das próprias terras indígenas.

Contudo, como vimos, muitas destas alianças entre as etnias também se têm construído pelo modo mais tradicional, através dos casamentos, que vem se ampliando entre Nhandewa e

Kaingang, e têm sido acionada a fim de fortalecer seu sangue e ampliar o parentesco. Assim, amplia-se o leque de alianças não apenas matrimoniais, mas também políticas.

A reconquista de parte do território em que viveram seus antepassados e onde muitos deles estão enterrados, assim como o desvencilhamento das disputas políticas e a possibilidade de colocar em prática os objetivos que impulsionaram a reocupação de parte de seu território tradicional, têm trazido contentamento ao grupo, essencial para o bem viver Guarani. Contudo, restam as incertezas em torno da demarcação e sobre o futuro das políticas que incidem sobre o acesso a terra. Tais incertezas, não poderiam ser diferentes, ainda inquietam suas vidas, seus corpos e espíritos.

REFERÊNCIAS

- ALBERNAZ, A. C. R. de. **Antropologia, histórias e temporalidades entre os Ava-Guarani de Oco'y** (PR). 421 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.
- ALMEIDA, A. N. **A categoria “parente” entre os Guarani de Laranjinha**. Perspectiva Universitária, Rio de Janeiro: Fundação MUDES, v.8, n.150-152, 1981.
- AMOROSO, M. R. **Catequese e evasão: etnografia do aldeamento indígena São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)**. 276 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- _____. **Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani**. Revista de Antropologia. São Paulo, USP, 2015, v.58 nº1.
- ASSINDI. **Índios na visão dos Índios**. Maringá, 2007.
- BALTAR, C.S. BALTAR, R. **Repensando a complexidade dos processos migratórios paranaenses: articulando migrações internacionais e a dimensão político-institucionais**. NEPO/UNICAMP, 2016. Anais.
- BARBOSA NETO. **Projeto da Usina Mauá no Rio Tibagi coleciona processos na Justiça**. 2008
- BICALHO, P. S. dos S. **Protagonismo Indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. 468 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, 2010.
- BAPTISTA, P. L. **“Cacique” Kretã: aquele que olha por cima da montanha enxerga mais alto**. 135 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.
- BARROS, V. E. do N. **Da casa de rezas à Congregação Cristã no Brasil: o pentecostalismo guarani na Terra Indígena Laranjinha/PR**. 119 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.
- _____. **Mito e História nas Narrativas dos Guaranis da Bacia do Paranapanema**. 304 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.
- BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- BRASIL. **Constituição Federal**. 1988.
- BRIGHENTI, C.A. **Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados Nacionais**. Florianópolis: EdUFSC; Chapecó: Argos, 2010.
- BRUSCO, R.S. M. **Sobre casamentos com índios e não índios em coletivos tupi guarani e guarani-mbya**. Revista de Antropologia da UFSCar, 9 (2) (suplemento), jul./dez. 2017.

CALÁVIA SAÉZ, O. **La jefatura indigena, hoy**. INDIANA 27, p. 47-62. 2010.

CAMBIAGHI, S. M. O Povoamento do Norte do Paraná. In: FRESCA, Tânia Maria; CARVALHO, Márcia Siqueira de. (Org.). **Geografia e Norte do Paraná: um resgate Histórico**. V. 2. Londrina: Humanidades, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, M. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac e Naify, 2009. p. 311-374.

CARSTEN, A. A. **A ocupação humana na bacia do rio das Cinzas: uma história de povos sem história**. 132 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2012.

CARTOGRAFIA SOCIAL. **Tekoa Guarani Nhandewa** – Terra Indígena Pinhalzinho Paraná. Novembro, 2014.

CHAGAS, N. M. MOTA, L. T. **O Guairá: a conquista e as relações interculturais nos territórios indígenas no Paraná, de 1500 a 1630**. In: MOTA, L. T. (Org). **História do Paraná: pré-história, colônia e império**. 1 ed. Maringá: Eduem, 2011, v.1, p.35-54.

CIMBALUK, L. **A criação da aldeia Água Branca na Terra Indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura**. 252 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, ([1974]2003).

CLASTRES, P. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: Cosac e Naify, (2004[1980]).

CONSELHO DE VESTIBULAR UNIFICADO (CVU). Edital n.º 018/2017- XVII Vestibular dos Povos Indígenas no Paraná. Maringá, 2018.

CONSELHO INDÍGENA ESTADUAL DO PARANÁ. **Estatuto Social**. 1987.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Awa Guarani – Terra Roxa e Guairá: racismo, preconceito e extermínio**. 2018. Disponível em: <<https://www.cimi.org.br/2018/01/awa-guarani-terra-roxa-e-guaira-racismo-preconceito-e-extermínio/>>. Acesso em: 06 mai 2018.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO(CIMI). **Luta Indígena**. 1979.

COSTA, C. de P. G. **Nhandewa Aywu**. 139 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Departamento de Linguística do Instituto de Estudos de Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

COSTA, P.H.M.A. **Entre os Documentos e as Retomadas: imagens da luta pelo território em Brejo dos Crioulos**. Anais do Seminário de Antropologia da UFSCAR, Ano 1, Edição 1. 2014.

COSTA, S. D. F. **Nos caminhos da cultura e dos dons: Os Guarani e instituições no norte do Paraná**. 225 p. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

CRESPE, A. C. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha**. 428 f. Tese. (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2015.

D'ANGELIS, W. R. Educação escolar indígena: um projeto étnico ou um projeto étnico-político? In: VEIGA, J. SALANOVA, A. (Org) **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto da escola**. Brasília: FUNAI/DEDOC. Campinas/ALB, 2001.

D'ANGELIS, W. **Portal Kaingang**. 2010. Disponível em:
<http://www.portalkaingang.org/index_aldeia_mapa_geral_2010.htm>. Acesso em 06 mai 2018.

FABRINI, Flávio. **Formação socioespacial do noroeste do Paraná e a ação da Companhia Colonizadora Byington**. 123 f. Dissertação. (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2014.

FAUSTINO, R. C. **Educação e religião Guarani no Paraná: estudo a partir do ritual Nimongarai**. Práxis Educativa (Brasil), vol. 7, diciembre, 2012, pp. 239-263. Universidade Estadual de Ponta Grossa Paraná, Brasil.

FAUSTINO, R.C. **Política educacional nos anos de 1990: o multiculturalismo e a interculturalidade na educação escolar indígena**. 334 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

FERNANDES, L. **De norte a sul e do sul a outros destinos: a presença e mobilidade nordestina no município de Maringá**. 206 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2014.

FERNANDES, R.C. **O “15” e o “23”: políticos e políticas Kaingang**. Revista Campos 7(2):27-47, 2006.

FERNANDES, R.C. **Política e parentesco entre os Kaingang**. 303 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

FRANCO, F. de A. C. **Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: séculos XVI – XVII – XVIII**. São Paulo: Comissão do Centenário, 1953.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Terras Indígenas/Situação Fundiária**. Disponível em: <http://mapas2.funai.gov.br/portal_mapas/pdf/terra_indigena.pdf>. Acesso em: 02 out 2017.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Ata de reunião**. 18 de dezembro de 2015.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Memorando nº191/DAF**. 29 de outubro de 2009.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Ordem de Serviço, nº04/DAF/2009**.

GALLOIS, D. T. "Nossas falas duras": discurso político e auto-representação Waiãpi. In: **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002.

GALLOIS, D. T. **Terras Indígenas? Territórios? Territorialidades?** In: RICARDO, F. (Org). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GÓES, P. R. H. **Infinito povoado**: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá. 185 f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

GÓES, P.R.H. **Morfológicas**: um estudo etnológico de padrões socioterritoriais entre os Kaingang (Dialeto Paraná) e os Mbya (Litoral Sul). 271 f. Tese (Qualificação de Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018 (no prelo).

GÓES, P.R.H. **Projeto Básico Ambiental** – Componente Indígena UHE Mauá. Curitiba. 2012.

GÓES, P.R.H; **Relatório Antropológico N°01/2010**. Curitiba:2010.

GOLDMAN, M. STOLZE DE LIMA, T. “Prefácio”. In. Pierre Clastres, **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

GONÇALVES. J. H. R. (Org.). Maringá e o Norte do Paraná. 1ª Ed. Maringá-PR: Eduem, 2007

GORDON, C. **Economia Selvagem**. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngokre. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GOULART, A. C. **Experimentar, contestar e refazer-se**: caminhos de sonhos e enfrentamentos percorridos por acadêmicos Kaingang e Guarani na Universidade Estadual de Londrina – pr. 193 f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2014.

GOW, P. **Of mixed blood**: kinship and history in Peruvian Amazonia. New York: Oxford University Press, 1991.

GUERREIRO JR. A. IN. O gavião e a onça: imagens kalapalo da chefia em dois discursos rituais. In. SMILJANIC, Maria Inês; PIMENTA, José; BAINES, Stephen Grant. **Etnologia e Indigenismo**. Brasília: Positiva, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Cidades**: Abatiá-PR. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/abatia/panorama>>. Acesso em: 03 mar 2017.

INSTITUTO SOCIAMBIENTAL (ISA). **Terra Indígena Yvyaporã/Laranjinha**. 2018. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3745>>. Acesso em: 02 mai 2018.

KOZÁK, V. **Cadernetas de campo**. Disponível em: <http://www.pergamum.cultura.pr.gov.br/pergamumseec/vinculos/mp_novo/mp.ko.1454.pdf> . Acesso em: 02 mai 2016.

LADEIRA, M. I. **Estudo Etnoecológico da Terra Indígena Araribá na Área de Influência da Linha de Transmissão 525kV Londrina-Araraquara**. Rio de Janeiro: ATE Transmissora de Energia S.A./Biodinâmica Engenharia e Meio Ambiente, 2006.

LUTTI, A. C. C. **Acampamentos indígenas e ocupações**: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS (1990-2009). 133 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2009.

MACEDO, V. M. M. **Nexos da Diferença**: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar. 331f. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

MAINARDI, C. **Construindo proximidades e distanciamentos**. Etnografia da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçagüera/SP. 98p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2010.

MAINARDI, C. **Desfazer e Refazer coletivos** – o movimento Tupi Guarani. 200 f. Tese. (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.

MARCANTE, M. F. **Aldeados e africanos livres**: relações de compadrio e formas de inserção no aldeamento indígena São Pedro de Alcântara (Paraná, 1855-1895). 168 f. Dissertação. (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2012.

MATOS, M. H. O. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo**: experiências exemplares no Vale do Javari. 274 f. Tese. (Dissertação em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2006.

MELLO, F. C. **Aetcha nhanderukuery karai retará**. Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os chiripa e Mbyá Guarani. 300 f. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2006.

MENGET, Patrick. **Les frontières de la chefferie. Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil)** In: L'Homme. Abril-dez. 1993, no 126-128. p.59-76.

MONTARDO, D. L. O. **Através do mbaraka**. Música, dança e xamanismo guarani. São Paulo: EDUSP, 2009.

MONTERO, P. ARRUTI, J.M. POMPA, C. *Para uma Antropologia do Político*. In. LAVALLE, A. G. (org). **O horizonte da política**: questões emergentes e agenda de pesquisa. São Paulo: UNESP, 2012.

MORAES, S. de. **A religião Guarani-Ñandéva** - contribuição ao estudo do processo de “aculturação” religiosa dos Guarani de Santa Amélia. 57 f. (Monografia em Ciências Sociais) - Departamento de Ciências Sociais. Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 1988.

MORAIS, B M. **Do corpo ao pó**: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. 329 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

MOTA, L. T. **As populações indígenas Kaiowá, Kaingang e as populações brasileiras nas bacias dos Rios Paranapanema/Tibagi no século XIX: conquista e relações interculturais.** UFGD. Fronteiras, Revista de História. Dourados, MS, v.9.nº16, jan/jul – 2007.

MOTA, J. G. B. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá:** diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonialização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha. 313 f. Tese. (Doutorado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade de Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Presidente Prudente, 2015.

MÜLLER, N. L. Contribuição ao Estudo do Norte do Paraná. In: FRESCA, Tânia Maria; CARVALHO, Márcia Siqueira de. (orgs.). **Geografia e Norte do Paraná: um resgate Histórico.** V. 2. Londrina: Humanidades, 2007.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Apontamentos sobre os Guarani.** Tradução de Egon Schaden. Revista do Museu Paulista, N.S., VIII, 1954.

_____. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani.** São Paulo: HUCITEC, 1987.

NOELLI, F. S. **As hipóteses sobre o centro de origem e rota de expansão dos Tupi.** Revista de Antropologia. São Paulo: USP, 1996, v.39 nº2.

_____. **A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas (1872-2000).** São Paulo: Revista da USP, n.44, p.218-269, 1999-2000.

NOVAK, E. da. S. **Tekoha e Emã:** a luta das populações indígenas por seus territórios e a política indigenista no Paraná da Primeira República – 1889 a 1930. 208 f. Dissertação em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2006.

NUNES, E. S. **A cruz e o itxe(k)ò:** mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). Associação Brasileira de Antropologia. Brasília, 2009.

NUNES, E. S. **No asfalto não se pesca.** Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). 425 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Brasília, 2012.

PASSOS, L.R.B. dos. **Associações Indígenas:** um estudo das relações entre Guarani e Terena na Terra Indígena de Dourados – MS. 173 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

PEREIRA, L. M. **Parentesco e organização social Kaiowá.** 251 f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

_____. **Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu entorno.** 429 f. Tese. (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

_____. Mobilidade de processo e processo de territorialização entre os Guaranis atuais. História em Reflexão. Revista eletrônica de História. UFGD, Dourados, 2007.

PIMENTEL, S. K. **Elementos para uma teoria política Kaoiwá e Guarani**. 375 f. Tese. (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PISSOLATO, E. de P. **A duração da pessoa**. Mobilidade, parentesco e xamanismo Mbyá (Guarani). 364 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

PROJETO POLÍTICO PEDAGÓGICO (PPP). **Escola Indígena Yvy Porã**. Tomazina, 2014.

RAMOS, L. M. de M. **Vénh Jyré e Ke Há Han Ke**: Permanência e Mudança do Sistema Jurídico dos Kaingang no Tibagi. 255 f. Tese. (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Brasília, Brasília, 2008.

RILES, A. **Documents**: artifacts os modern knowledge. USA: The University of Michigan Press, 2006.

RODRIGUES, I. C. NOVAK, S. J. FAUSTINO, R. C. **A política pública de educação superior indígena no Paraná** – percursos, dilemas e perspectivas. Ponta Grossa: Muitas Vozes, v.3, n.1, p. 25-38, 2014.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). Mana, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997a.

_____. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II). Mana, v.3, n.2, p. 103-150, 1997b.

SAMPAIO, O. Awá-Mboparadjú G. R. **A universidade como área de influência, no olhar de um Guarani**. Iluminuras, Porto Alegre, v.18, n.43, p.134-157, jan/jul, 2017.

SANTOS, G. C. dos. **Com mais briga as diferenças se mantêm**: noções de pertencimento, mistura e pureza étnica entre Kaingang, Guarani e Xetá no contexto da TI São Jerônimo (PR). 255 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

SANTOS, L. K. **A esquiva do Xondaro**: movimento e ação política entre os Guarani Mbya. 312 f. Dissertação. (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017a.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 3^a ed. São Paulo: Edusp, 1982.

SECRETARIA DE ESTADO DO MEIO AMBIENTE E RECURSOS HÍDRICOS – (SEMA). **Bacias Hidrográficas do Paraná** – Série Histórica. Curitiba, 2010.

SILVA, P. **Tutela Antecipada**. 2013. Disponível em: <<https://psilva7.jusbrasil.com.br/artigos/112142373/tutela-antecipada>>. Acesso em: 05 abr 2017.

SILVA, R. A. **Uso e fortalecimento da língua indígena Guarani**: a difícil missão de revitalizar a língua materna nas comunidades do norte do Paraná. 47 f. Monografia (Trabalho

de Conclusão de Curso em Pedagogia) – Departamento de Educação. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2017.

SPENASSATO, J.A. **Os lados da mistura**: desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil). 203 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Curitiba, Curitiba, 2016.

STUZTMAN, R. **O profeta e o principal**: ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: EDUSP, 2012.

TOMMASINO, K. **A história dos Kaingang da bacia do Tibagi**: uma sociedade Jê meridional em movimento. 351 f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1995.

VALLE, J.P. L. **Renitente Esbulho na jurisprudência do STJ**. 2015. Disponível em: <<https://blog.ebeji.com.br/renitente-esbulho-na-jurisprudencia-do-stf/>>. Acesso em: 12 abr 2018.

VEIGA, J. AZEVEDO, M. M. A. COLMAN, R. S. Reocupando territórios, a expansão dos Guarani no Estado de São Paulo. **Por Dentro do Estado de São Paulo - Povos Indígenas**: mobilidade espacial. Campinas: NEPO, Vol. 8, pp. 12, pp.39-50, 2013.

VEIGA, J. **Migrações históricas e cosmologia Guarani**. R@U. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5,n.1, jan-jun., p.49-80, 2013.

VEIGA, J. **Relatório Circunstanciado de Revisão dos Limites da Terra indígena Laranjinha / Yvyaporã Laranjinha** (Portaria nº 926 de 7 de Setembro de 2003). 2004.

VILLARES, L. F. **Estado Pluralista?** O reconhecimento da organização social e jurídica dos povos indígenas no Brasil. 460 f. Tese. (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direitos, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

WACHOWICZ, R. C. **Norte Velho, Norte Pioneiro**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1987.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, [1975] 2012.

XIMENES, L.G. PEREIRA, L.M. **O território Terena**: da expropriação e formação das reservas ao movimento das Retomadas. Dossiê - Remoções forçadas de grupos indígenas no Brasil republicano. **MEDIAÇÕES**, LONDRINA, V. 21 N. 2, P. 24-50, JUL./DEZ. 2016. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/32255/pdf>. Acessado em 20 abr.

XIMENES, L. G. **Terra Indígena Buriti**: estratégias e performances terena na luta pela terra. 140 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2011.

JORNAIS E PERIÓDICOS

FOLHA DE LONDRINA. **Clima tenso na reserva guarani em Abatiá.** 14 jan. 2006.

Folha de Londrina. Índios bloqueiam cruzamento para reivindicar acordo. 18 de janeiro de 2018. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/geral/indios-bloqueiam-cruzamento-para-reivindicar-cumprimento-de-acordo-998395.html>. Acesso em: 20 jan. 2018.

FOLHA DE LONDRINA. **Índios e agricultores disputam 511 hectares em Santa Amélia.** 07 nov. 2007.

FOLHA DE LONDRINA. Índios ocupam aeroporto. 12 nov. 2015. Disponível em: <https://www.folhadelondrina.com.br/geral/indios-ocupam-aeroporto-em-protesto-contrape-215-932794.html>. Acesso em: 06 mai. 2018.

FOLHA DE LONDRINA. **Na Justiça, o futuro dos Guarani de Pinhalzinho.** 20 mai.1994.

FOLHA DE LONDRINA. **O nascimento de uma nova aldeia guarani.** 16 dez. 2005.

G1. **Índios fazem protesto contra sistema criado para gerenciar folha de pagamento de servidores.** 12. Jun. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/indios-fazem-protesto-contrasistema-criado-para-gerenciar-folha-de-pagamento-de-servidores.ghtml>. Acesso em: 04 mai. 2018.

G1. **Índios tentam invadir Câmara, e Polícia Legislativa reage com bombas de efeito moral.** 18 out. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/indios-e-politica-legislativa-se-envolvem-em-tumulto-em-acesso-da-camara.ghtml>. Acesso em: 04 mai. 2018.

GAZETA DO POVO. **Disputa de terra gera tensão no interior.** Curitiba. 22 jul. 2007. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/disputa-de-terra-gera-tensao-no-interior-akc7n225rzb26kd1gkvckj6z2>. Acesso em: 04 mar 2018.

GAZETA DO POVO. **Índios fazem série de protestos no Paraná.** 22 abr. 2009. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/indios-fazem-serie-de-protestos-no-parana-bjgzlyo8zonmxxj4c3ikzim32/>. Acesso em: 06 mai. 2018.

GAZETA DO POVO. **Integrantes da reserva indígena Laranjinha pedem punição para PMs.** 25 abril 2001.

INFORME POLICIAL. **Após acordo, índios libertam funcionários da Funai em Tomazina.** 22 set. 2011.

JORNAL DO COMÉRCIO. 11 dez.1919.

MASSA NEWS. **Jovens procuram a polícia e confessam assassinato em Santa Amélia.** 04 mar 2016. Disponível em: <https://massanews.com/noticias/plantao/jovens-procuram-a-policia-e-confessam-assassinato-em-santa-amelia.html>. Acesso em: 05 mai 2018.

O CORREIO PAULISTANO. 13 mai. 1921.

O CORREIO PAULISTANO. 17 jul.1911.

O ESTADO DE SÃO PAULO 14 mar.1909.

O ESTADO DE SÃO PAULO 26/01/1912.

O ESTADO DE SÃO PAULO 30 nov. 1978.

O ESTADO DE SÃO PAULO. 18 jul. 1911.

O ESTADO DE SÃO PAULO. 1885.

O ESTADO DO PARANÁ. **Pedido de demissão do Ministro**. 11 out. 1985.

O ESTADO DO PARANÁ. **Polícia invade Pinhalzinho**. 30 jul. 1985.

O JORNAL DO OESTE. **NUCIDH recebe demandas de comunidades tracionais do Paraná**. 05 maio 2018. Disponível em: <<https://www.jornaldooeste.com.br/noticia/nucidh-recebe-demandas-de-comunidades-tracionais-do-parana>>. Acesso em: 10 mai 2018.

ODIÁRIO MARINGÁ. **Indígenas protestam em Maringá contra portaria do Ministério da Saúde**. 26 out. 2016. Disponível em: <<https://maringa.odiarario.com/maringa/2016/10/indigenas-protestam-em-maringa-contr-portaria-do-ministerio-da-saude/2269321/>>. Acesso em: 05 mai. 2018.

PORTAL PAIQUERÊ. **Comunidade Indígena faz protesto na região central de Londrina**. Londrina. 18 jan. 2018. Disponível em: <<http://www.paiquere.com.br/comunidade-indigena-faz-protesto-na-regiao-central-de-londrina/>>. Acesso em: 20 jan 2018.

TRIBUNA DO VALE. **Índios ocupam aeroporto em protesto contra PEC-215**. 12 nov. 2015.

TRIBUNA DO VALE. **Polícia Civil investiga duplo homicídio em Santa Amélia**. 13 maio 2017. Disponível em: <<http://www.tribunadovale.com.br/policial/policia-civil-investiga-duplo-homicidio-em-santa-amelia/2289099/>>. Acesso em: 05 mai 2018.

DOCUMENTOS:

AGRAVO DE INSTRUMENTO 2007.04.00.025851-4/PR. Disponível em: <<http://trf-4.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/14011143/agravo-de-instrumento-ag-25851/inteiro-teor-14011143>>. Acesso em 10/01/2017._

ATA DE REUNIÃO. **Ywy Porã, CTL Funai**. 18 dez. 2015

DIÁRIO DO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL ELETRÔNICO, 2016. Disponível em: <http://bibliotecadigital.mpf.mp.br/bdmpf/bitstream/handle/11549/81070/DMPF_ADM_20160311.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acessado em: 27 jan 2017.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (MPF). DIÁRIO DO MPF ELETRÔNICO. 2016.

Posto Indígena Laranjinha. 02/07/1955. Alberico Labatut. **Ofício 7 do encarregado do posto, Alberico Labatut para o chefe da IR7 Lourival da Mota Cabral**. MUSEU DO ÍNDIO. Documentos textuais e cartográficos – BRMI –SPI-OF056-0969.

Posto Indígena Laranjinha. 06/02/1955. **Ofício 01 do encarregado do Posto, Alberio Labatut**. MUSEU DO ÍNDIO. Documentos textuais e cartográficos – BRMI –SPI-OF056-0965

Posto Indígena Laranjinha. 15/10/1955. **Ofício 8, do encarregado do posto, Alberico Labatut para o chefe da IR7 Dival José de Souza.** MUSEU DO ÍNDIO. Documentos textuais e cartográficos – BRMI –SPI-OF056-0970. Grifos meus).

Posto Indígena Laranjinha. Alberico Labatut. 09/01/1954. **Ofício 20, do encarregado do posto, Alberico Labatut para o chefe da IR7 Lourival da Mota Cabral.** MUSEU DO ÍNDIO. Documentos textuais e cartográficos – BRMI –SPI-OF056-0914.
PROCEDIMENTO: 1.25.005.000370/2011-33.

PROCESSO nº2007.70.13.0011077-4/PR.